

INTERCULTURALIDAD Y RECONOCIMIENTO

Revitalización del conocimiento indígena en la pedagogía intercultural: Enseñanza, práctica y lengua.

Lorena Zuchel
Torben Albertsen
Ricardo Salas Astrain
[*editores*]

Ariadna ediciones

Interculturalidad y Reconocimiento
Revitalización del conocimiento indígena en la pedagogía intercultural: Enseñanza, práctica y lengua

Interculturalidad y Reconocimiento
Revitalización del conocimiento indígena en la pedagogía intercultural: Enseñanza, práctica y lengua

Lorena Zuchel, Torben Albertsen, Ricardo Salas Astrain
Editores

ISBN: 978-956-6276-00-5
Santiago de Chile
Primera edición, julio 2023
Gestión editorial: Ariadna Ediciones
http://ariadnaediciones.cl/
https://doi.org/10.26448/ae9789566095005.79

Portada: Luis Thielemann. Fotografía: Parque Nacional Alerce Costero. Pedro Pablo Achondo M./ Isidora Ayala C.



Obra postulada y/o ingresada a plataformas internacionales: Book Citation Index (sólo en inglés), ProQuest, OAPEN, ZENODO, DOAB, Digital Library of the Commons, SSOAR, Open Library (Internet Archive) HAL Archives Ouvertes (Francia); UBL (Universidad de Leipzig), Humanities Commons; Historicum.net (Alemania); Pekín University Library; Scilit (Literatura científica)

Impreso en Talleres de Gráfica LOM

Comité evaluador

Jovino Pizzi, Professor de Filosofia e Educação da Universidade Federal de Pelotas, RS Brasil.

Maria Aparecida Rezende, Departamento de Teorias e Fundamentos da Educação/DTFE, Universidade Federal de Mato Grosso, Brasil.

Freddy Enrique Simbaña Pillajo. Carrera de Antropología, Grupo de Investigación Estado y Desarrollo (GIEDE), Universidad Politécnica Salesiana, Ecuador.

Olga Lucía Arbeláez Rojas. Coordinadora Académica/Etnoeducación, Escuela de Educación y Pedagogía, Universidad Pontificia Bolivariana, Medellín, Colombia.

Julia Suarez-Krabbe, Profesora Asociada del Departmanto de Comunicación y Humanidades, Universidad de Roskilde, Dinamarca.

ÍNDICE

Presentación…………………………………………………….………..9

Desiderio Catriquir
Elugeken mapunzugun pu wekeche. Papel del kimün en el aprendizaje-enseñanza de mapunzugun en contextos interculturales……………………………………………………..…..13

Ricardo Salas Astrain
Para una hermenéutica Diatópica del Mapunzugun actual……........35

Exequiel Antilao-Carilao
De la "castellanización" al "agenciar" del castellano: Un ejercicio reflexivo desde la propia experiencia mapuche……………………….49

Fernando Wittig González
De lingüista a witran: reflexiones a partir de una experiencia de investigación en contexto mapuche………………………………..65

Luis E. Manzo Guaquil
Diseño y construcción de la carrera técnica en traducción mapuzungun español. Participación comunitaria indígena y trabajo colaborativo horizontal universitario………………………….......75

Gloria Carillo Vallejos
La comunicación un campo en disputa. Reflexiones acerca del trabajo doctoral en el ámbito de los estudios interculturales…....................105

Torben Albertsen y Lorena Zuchel
Sobre el Rakiduam y la filosofía intercultural……………………..135

Cristina Borges
Sobre la Educación Intercultural en Brasil. Notas echusíacas…….152

Luz Marina Huenchucoy Millao
El uso del mapuzugun en la Convención Constitucional en Chile: Necesidad de justicia en un territorio diverso……………………….165

Autores/as...……………………………………..…………..…177

Presentación

En el mes de junio del año 2018 se llevó a cabo el I Encuentro Internacional "Interculturalidad y Reconocimiento, Ideas y Experiencias", en el Departamento de Estudios Humanísticos de la Universidad Técnica Federico Santa María de la ciudad de Valparaíso, Chile. En éste, se reunieron un gran número de expositores y expositoras que compartieron sus trabajos sobre el acontecer intercultural, desde diversos espacios disciplinarios y geográficos. De allí nació también la posibilidad de publicar esas exposiciones, lo que dio fruto el 2019 al libro que se tituló con el mismo nombre del encuentro, que publicó la editorial USM y que fue prologado por el filósofo Raúl Fornet-Betancourt.

El propósito de aquel evento era el de iniciar un diálogo que se repetiría cada dos años; pero, como sabemos, el 2020 se extendió más de la cuenta por las razones de emergencia sanitaria planetaria que hemos conocido de manera global y local. Esos fueron tiempos agitados en particular en Chile, tanto por la revuelta social que dio luz a un plebiscito, como por un proceso político que abrió paso a una convención constitucional que se inauguró el año 2021. Es en este marco de esos tiempos desde el que volvemos a diseñar el segundo Encuentro; pues, si bien aún en 2022 existe temor a viajar y a encontrarse presencialmente, pudo más el interés de compartir ya que creíamos que es preciso seguir caminando junto a las demandas y transformaciones sociales que han ido emergiendo con mucha esperanza precisamente marcadas por estos eventos sociopolíticos.

En este segundo encuentro quisimos pensar un tema mucho más acotado que aquel marco conceptual que discutimos el 2018, nos centramos entonces en las ideas de conocimiento indígena y pedagogía intercultural, desde la hipótesis que defiende a la revitalización y reconocimiento del conocimiento de los pueblos originarios como tema clave para una educación intercultural. El propósito de este segundo encuentro fue poder profundizar desde diferentes sitios la revitalización de las experiencias y perspectivas del conocimiento indígena, y especialmente acerca de su relevancia para la enseñanza intercultural y para el uso y rol de las lenguas indígenas en dicha enseñanza.

La revitalización y la enseñanza intercultural del conocimiento indígena presenta desafíos para el sistema educativo e intercultural; desafíos que involucran no solo los contenidos curriculares, sino también las metodologías; desde aquí es que vemos, por ejemplo, que el sistema educativo chileno es formal y en gran medida basado en la escritura, mientras que el conocimiento de los pueblos originarios pone énfasis en contextos de aprendizajes informales y en la transmisión oral. En Chile,

el marco de discusión de una nueva Constitución presenta la posibilidad de reformular luego el sistema educacional para poder deshacer asimetrías tradicionales e instalar la interculturalidad en el núcleo mismo, allanando el camino para una sociedad donde las relaciones interétnicas e interlingüísticas no sean circunstanciales o un mero adorno cultural, sino reconocidas desde la Constitución misma.

El presente libro recoge entonces las principales exposiciones y ponencias que se dictaron en el Segundo Encuentro Internacional Interculturalidad y Reconocimiento: revitalización del conocimiento indígena en la pedagogía intercultural: enseñanza, práctica y lengua que se realizó el 26 y 27 de mayo del 2022 en la Universidad Técnica Federico Santa María[1][2]. Los trabajos presentados por las y los expositores son producto de las investigaciones de destacados profesores y estudiantes de postgrado universitarios que compartieron algunos de los principales aspectos teóricos, metodológicas y experiencias de sus respectivas investigaciones interétnicas e interculturales.

En el marco de este Encuentro los participantes dialogaron acerca del proceso constituyente que vive Chile y acordaron hacer una declaración pública acerca de la relevancia del reconocimiento y revitalización de las lenguas indígenas en Chile, y que en lo substancial señala lo siguiente:

Declaración sobre el reconocimiento simétrico de las lenguas de los Pueblos que habitan Chile
Chile mapu. Akunkechi zugunierpual anünke mapu kewüh

Fantepu, Chile mapu, nentuy anüxawün, azkünowalu kiñe we Constitución mew. Tüfa mew, petu wefpüray kiñe mapugenon Chile, müleyen kiñe mufü xokiñ che; kakewmen ta kimün, kiñe epu kewüh ta ñi mülerken; fey ñi takunakümniefel.

Zew püchü epu pataka xipantuy ga azkünowpurken Chile mapu, kiñe epu constitución mew, welu kiñe mew no rume, pilelay chem kewünh ta ñi zuagual; welu kom pu wigka wigkazuley, pu wüne anün mapu che kütu wigka zuguguay pigey; niekafulu kishu kewüh egün; femechi pu anün mapu che, "indígena" pigelu, epu kewühgerpuy, agkatu kiñeke che ñamümürpuy ñi kewüh, eli zugun egün, welu ka müley che igkañpenierpulu kewüh, femechi koni ley indígena mew, wenuntulerpual wüneke che ñi kewüh.

---

[1] Los editores de este volumen hemos decidido respetar las normas de escritura de la lengua mapuche utilizadas por las y los autores de cada capítulo, que corresponden, en líneas generales, a los grafemarios de mayor uso, como son el Raguileo, el Azümchefe o el Unificado.

[2] El presente libro forma parte del proyecto Fondecyt Postdoctoral 3200009 de la ANID, cuya investegicación está a cargo del Dr. Torben Albertsen, bajo el patrocinio de la Universidad Técnica Federico Santa María.

Tüfa chi we constitución, petu azelgeel chum amulerpual mogen Chile mapu mew, fey wüla petu konpay chem kewüh müleyulu, chem kewüh zugual ta che. Femechi, Estado chileno, castellano zugun nialu (wigka zugun), femechi ka kiñen xür amulealu wüne anümapun che, ñi kewüh egün.

Femechi, yeñpüramüwle ta che, küme azümkünogele chem zugun mülealu, azkülerpual mogen, xepelgetuniegerpuay "indígena" kewüh, kom kewüh xemotual, kom kewüh kohaltual. Femgechi mületual yamün, mületual ekun kom kakewmen mojfüñ che; kakewmen ñi kewüh, kiñen amulerpual mufü kewüh mew wüxalelu tüfa chi mapu.

Suscribimos a esta Declaración profesores, investigadores, dirigentes comunitarios y estudiantes de postgrado de diferentes universidades chilenas, reunidos en el Segundo Encuentro sobre Interculturalidad y Reconocimiento, en la Universidad Técnica Federico Santa María, Valparaíso.

Hemos querido dialogar y profundizar en estos dos días acerca de la importancia de la simetría política de las múltiples lenguas que expresan la riqueza sociocultural de los pueblos en Chile y que encarnan sus milenarios mundos de vida; coincidimos los participantes en la necesaria visibilización y apoyo a los esfuerzos que las comunidades hacen cotidianamente por mantener y proyectar sus lenguas ancestrales y resistir a la hegemonía monocultural de la sociedad dominante.

Confiamos en que el reciente proceso constituyente ha hecho un valioso esfuerzo por consagrar en la carta fundamental la plurinacionalidad, la interculturalidad y el carácter plurilingüe del Estado, enriqueciendo la democracia en el siglo XXI, y aceptando todo el recorrido que las organizaciones internacionales de Derechos Humanos y pueblos latinoamericanos hermanos, han reconocido ya en sus propios procesos constitucionales.

Torben Albertsen
Exequiel Antilao Carilao
Ingrid Alvarez Osses
Gloria Carrillo Vallejos
Elizabeth Catrileo Lefimán
Desiderio Catriquir Colipán
Juan Cona Guzmán
Luz Marina Huenchucoy Millao
Luis E. Manzo Guaquil
Ricardo Salas Astraín
Fernando Ulloa Valenzuela
Belen Villena Araya
Fernando Wittig González
Lorena Zuchel Lovera
Gertrudis Payàs

La y los editores

Elugeken mapunzugun pu wekeche. Papel del kimün en el aprendizaje-enseñanza de mapunzugun en contextos interculturales

Desiderio Catriquir

1. Introducción

En primer lugar, agradezco la invitación a este encuentro internacional en el que se ha concedido espacio al mapunzugun para introducir a una de las temáticas de este evento: Enseñanza, práctica y lengua, en el contexto de procesos de "Revitalización del conocimiento indígena en la pedagogía Intercultural". El concepto de revitalización, suponemos, implica el reconocimiento de procesos de debilitamiento de los conocimientos y lenguas de los pueblos indígenas. Para el caso del mapunzugun, se reconoce hoy la trayectoria de un retroceso de la lengua en los territorios en que habitó históricamente el pueblo mapuche. El mapuzungun fue una lengua general, de alta unidad social y territorial al inicio del contacto con el conquistador hispano, y se ha enfrentado, al igual que la sociedad mapunche, a las políticas de castellanización colonial hispana y a la colonización interna del Estado chileno, a través de diversos mecanismos institucionales. Hacia la década del cincuenta del siglo pasado, líderes del movimiento mapunche ya reconocían este debilitamiento, y a causa de éste, proponían incorporar a la lengua mapunche en las escuelas para que las nuevas generaciones bajo la divisa: "no dejen sus costumbres ni su lengua". Es decir, se reconoce tácitamente, la aplicación de una política de castellanización, en desmedro del mapunzugun. La política de castellanización se inserta así en la política de unidad nacional, constituyéndose en factor de exclusión institucional y social del mapunzugun. A pesar de los cambios legislativos y curriculares que han abierto espacios a la enseñanza del mapunzugun en las escuelas en la última década, es una expresión de una relación interétnica compleja y asimétrica,

Estas políticas lingüísticas de castellanización, al parecer, se fundamentan en la tradición hispana, porque ninguna constitución chilena la ha declarado y oficializado como lengua nacional, a excepción del último borrador constitucional que hacía referencia a Chile como un país plurilingüe, y que propuso el castellano como lengua oficial junto con las lenguas indígenas siendo oficiales en sus territorios

correspondientes. Esta presentación se organiza en tres temas principales:

1. Algunos antecedentes culturales e históricos del mapunzugun, expresión y lengua del pueblo mapunche.
2. Aspectos del aprendizaje y la enseñanza en el mapunzugun. Hacia un acercamiento intracultural de un modelo con base ancestral.
3. Situación actual de la enseñanza del mapunzugun en contextos escolares.

La revisión temática se hace a partir de crónicas de misioneros, militares y viajeros, fuentes secundarias y a partir de las categorías conceptuales mismos del propio mapunzugun en su relación con el aprendizaje y la enseñanza.

2. Algunos antecedentes culturales e históricos del mapunzugun, expresión y lengua del pueblo mapunche

Introducimos los antecedentes del mapunzugun, situándolos con un piam o relato de cosmovision mapunche, que señala;

> …las primeras gente de la tierra habían bajado del cielo y conocían el lenguaje de los animales, los árboles, el viento y las aguas…Ellas habían traído el idioma araucano del cielo (es el único idioma que se habla allá arriba y del cielo lo trajeron los primeros hombres al bajar… El mismo Fücha Chaw, mandó a los che una vez en la tierra; no pierdan de vista jamás antü cuando se levanta y se acuesta. Si necesitan keju, griten: "¡O…om…Oooom!" Nosotros los oiremos (…). El Fücha no los abandonará (…). Después del descenso, bajo también el grande del cielo para hacer de maestro y cuando hubo pasado para los primeros hombres su periodo terrestre murieron. (Koesler-Ilg, 1996, p. 67).

La misma autora registra un qül épico que el logko Kurüpillañ habría entonado, ante una situación límite de vida, el fusilamiento de siete logko capturados en la campaña del desierto. En ese qül, la lengua mapunche, el mapunzugun, aparece nuevamente como una lengua celestial. El qül del Kurüpillañ refiere al yafültupiwken o fortaleza a los estados de ánimo a los demás logko, dando seguridad que entrarán al Kajfü Wenu donde el "Fücha Chaw habla con su Reina, nuestro shugu, donde hablan araucano… (se pregunta en su qül) ¿No ha rogado siempre Ella por nosotros?, ¿No entendió siempre nuestro shugu, la más linda lengua de la tierra?" (Koessler-ILg, 2006, p. 50).

A partir de esta información se comprenden algunos rasgos del mapunzugun

a. El mapunzugun en cuando zugun, se comparte no solo en el plano humano, sino también con elementos de la naturaleza. Zugun designa y comprende la complejidad del acto de hablar, aplicable tanto a seres humanos, a gritos de animales y a sonidos de instrumentos (Boccara, 2007: 189). Esto expresa el principio de la comunicación en el mapunche kimün, lo que relaciona voz-palabra y código culturalmente definidos, según criterios referidos a momentos del día, lateralidad; puntos cardinales y cualidad de voces/sonidos. (Catriquir, 2007). En relación con los zugun de la naturaleza, y para que determinados sonidos adquieran valor de zugun, por ejemplo, de las montañas, de las aguas, del viento, de determinadas aves, se consideran diferentes criterios como; momentos del día, lateralidad, puntos cardinales, cualidad de voces/sonidos, distancias, etc. El Cuadro siguiente ilustra algunos tipos de zugun de la naturaleza:

Cuadro 1. Algunos zugun de la naturaleza según criterios definidos desde el mapunche kimün.

Seres de zugun	Zugun	Descripción del kimüwün
Zuguy chakaw	Wit'ot'olenew chukaw	Si su zugun es cerca tendremos buen viaje; se saldrá bien de una diligencia Lado Derecho, o nivel de cercanía
	Chawzüjenew chukaw	Irá mal en la diligencia.
Küxal o fuego	Lululi küxal, sonido fino; sonido más grueso	Zomo wüxan akurkeay Wenxu wüxan akuarkay
	Rakaküy küxal	Peztultuku mülerkay
	Güxamkay küxal	Müleam mew weza zugu. Noticias negativas
Ko zugun	Rarakuy bafkeh	Rarakün hacia el pikum mapu: lluvia Rarakün hacia el wiji mapu: buen tiempo.
	Raraküy xayeko	Mawühan mew
	Xof-xof, walwali wixunko	Naqpa kürüf

Zugulkawe	Kiwiwi kulxug	Cuando se trata de ceremonia de sanación. Signo de que el enfermo encontrará mejoría.
	Awmeñge ñi zugun xuxuka; awmeñgey ñi zugun kulxug	Sonidos relacionados con la distancia: awmeñ es poco audible, aun siendo cerca. T'afalepay: sonido nítido, aun cuando sea lejos.

De la información del cuadro se comprende que no todo ruido o sonido recibe el nombre de zugun, sino solo aquellos que responden a criterios definidos, según los contextos en que se producen y denominan.

b. Desde la cosmovisión mapunche, se entiende lengua mapunche como un vínculo comunicativo con entidades del Kafüwü, y con las del naq mapu, expresadas particularmente en ceremonias de kamarikun.

c. La comunicación en mapunzugun se concibe de modo vertical, en donde la lengua no termina con la muerte física de che. De ahí la importancia de un amultu püjün, que busca integrar a los alwe con los antepasados y relacionar a la che con los seres superiores en ceremonias como el del kamarikun.

d. En cuando sentido de comunicación horizontal entre seres humanos en mapunzugun, se compromete el che a cultivar la lengua, y se entiende como un legado de patrimonio desde el kajfüwenu. En mapunzugun se expresa como Zapigekey ta kewüh: la lengua ha de cultivarse.

e. El mapunzugun es una lengua apta para expresar categorías y representaciones de diversos niveles de generalidad al nivel de cualquiera otra lengua del mundo, incluyendo, complementos en acción, tono, emocionalidad como por ejemplo los shugu y wit'ot'o. Está, unido al lenguaje no verbal como el ideográfico, o el de los diseños tecnográficos [püron, colores].

f. El mapunzugun expresa su capacidad de nombrar, por ejemplo, en las muchas voces que existen para denominar elementos de la naturaleza, los nombres de lugares y en las relaciones de parentesco, etc. Expresa su capacidad para describir, como se ilustra con Coña (1995: 35) cuando define Wixantuchajwan: "Konkerkei fentren challwa. Agkülechi inal-l.afken meu, cheu dituwepanochi reu I-afken, külledtripapai feichi fentren challwa pu ñeweñ mülelu, mün.utripapai pu ñeweñ meu. Fei tüfa witrantuchallwan".

En castellano se escribe dice Coña: "Regularmente han entrado muchos peces. En la parte seca de la playa, adonde ya no alcanza la resaca, salen en masa los peces que había en la red, amontonados salen de ella. Eso es lo que se llama pescar barriendo con la red".

g. El mapunzugun expresa también su capacidad de abstraer. Molina (2017: 502) indica que "Otra propiedad de la lengua chilena o mapunzugun es la de usar palabras abstractas en una manera muy particular". Por ejemplo: pu huinca (los españoles) la españolidad se expresa como wigkagen; ta mün külagen: vuestro ternario; mapunche, como mapunchegen.

Estos rasgos dan sentido al aprendizaje y la enseñanza del mapunzugun en el contexto del mapun kimün, le confiere la denominación de una 'educación propia'. Es decir se sitúa el complejo cultural y educativo mapunche que implica al che, su identidad y relación con la naturaleza y entidades superiores para no reducirla a un tema aislado. En una situación de contacto interétnico, el mapunzugun contiene categorías que expresa la reflexión y diferenciación étnico-cultural como mapun kimün, mapun qüy y mapunzugun, y además, le da una relación al conocimiento occidental como nombres cristianos, wigka zugun, etc.

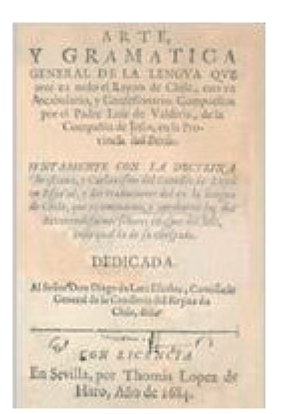
Parece oportuno señalar que en este proceso histórico, social y cultural, el mapunzugun, junto al lenguaje no verbal, ha proporcionado a la sociedad mapunche las herramientas adecuadas para cumplir su labor socializadora y endoculturadora sin dificultades, por lo menos hasta el período de la post-radicación (Catriquir y Durán, 1993), mayormente hasta mediados del siglo XX, en algunos sectores sociales y territoriales, en otros ha continuado, aunque con diversos niveles de mantenimiento.

3. Mapunzugun, huellas históricas y sociales

Los registros tempranos de contacto interétnico mapunche hispano dan cuenta del carácter precolombino y ancestral del mapunzugun con una amplia difusión en términos territoriales y sociales, como anota Gerónimo de Bibar (1558: 38, 160). Este militar español que acompañó a la expedición de conquista de Pedro de Valdivia. Al entrar en el valle del río Limarí observó la existencia de otra lengua, diciendo que: "Es lengua por sí y diferente de la de Coquimbo", y esta lengua "no difiere una de otra", (Bibar, 1558, p. 38), en los valles de Aconcagua, Mapocho y, la provincia de Mallolauquen, siendo la misma lengua, "sus habitantes difieren un poco en ella. Entre el Itata y el Toltén, es la misma lengua. Miguel de Goizueta, escribano de la expedición de Francisco Cortés Ojeda y Juan Fernández Ladrillero, en el año 1558, observa la presencia

del mapunzugun, en el Golfo Coronado, Ancud Chiloé, por cuanto "…hablaba el capitán con los indios é decía que le entendía bien que parecía lengua de Mapocho" (Goizueta, 1558 citado en Gay, 1852, p, 91).

El mapunzugun, hacia los siglos XVI y XVII, no solo tiene presencia territorial y social en lo que hoy se conoce como Chile, sino también en el Puel mapu o región trasandina, como lo señalan Boccara (2007). Rosales (1989: 1337), testimonia que con ocasión de un parlamento en territorio Puelche en Epulafquén, en la que el Cacique puelche Malopara "habló en dos lenguas (…) primero en lengua de Chile (lengua mapuche dice Zavala, 2008: 47), respondiéndome a mí [a Rosales] y al cacique Catinaguel, y luego en lengua puelche, a los que no sabían la lengua de Chile". Es decir, junto a la difusión del mapunzugun, se está en presencia de una sociedad bilingüe en lenguas originarias; mapunzugun-puelche. Ovalle (2003) reconoce el carácter "universal del mapunzugun" explicando que no hay más que una lengua hablada entre la cordillera y el mar. Según Zavala (2008: 57) a "mediados del siglo XVII, muchos huarpes de Cuyo eran bilingües, hablaban la lengua mapuche, la que aprendían en sus estadías obligadas en Chile", y la hablaban "con perfección" (Ovalle, 2003: 166). Es decir, el mapunzugun, ya en el siglo XVII, es la lengua principal de comunicación interétnica en la región, más que el quechua y el español" (Zavala, 2008: 57).


ARTE,
Y GRAMATICA
GENERAL DE LA LENGVA QVE
DEDICADA
En Sevilla, por Thomas Lopez de Haro, Año de 1684.

Respecto de la unidad territorial y lingüística, es decir, la comunidad lingüística mapunche, el cronista González de Nájera (1614/ 2017, p. 233) indica que "tienen todos una misma lengua, aunque varía algo en ella y en la pronunciación, según las diferencias de sus provincias". Este amplio presencia del mapunzugun llevó a los misioneros a denominarla lengua general del reyno de Chile (Valdivia, 1606; Febrés, 1765) o chilidugu (Havestatad, 1777). Esta misma unidad lingüista indicada por Nájera, se lee también en la obra de Luis de Valdivia (1606) titulada "Arte y gramática general de la lengua que corre en todo el reyno de Chile", y más tarde también se puede leer en Molina (2016: 276) cuando señala que "las tribus indígenas que habitan allí, aunque independientes las unas de las otras, hablan el mismo lenguaje (…)". Esas diferencias pequeñas se observan en la actualidad si se compara los registros de Febrés (1765) con los hablantes actuales de mapunzugun. Este muestra a la vez una continuidad del mapunzugun, tanto como algunas transformaciones, generadas a partir del mismo contacto lingüístico mapunzugun-castellano

(Bibar, 1558; Rosales, 1989). Estos cambios, junto con las reducciones del mapunzugun, parece profundizarse especialmente con los procesos educacionales escolares, lo que en el presente en particular se puede notar con la pronunciación de los sonidos característicos del mapunzugun, a saber: g, j/y; q, ü, b/lh, h/nh, r, entre otros.

4. Bilingüismo castellano en mapunzugun en situación de contacto interétnico

El bilingüismo castellano-mapunzugun es el resultado temprano del contacto interétnico-intercultural, generando una intradiversidad sociolingüística mapunche chileno. Este fue el resultado de una política de castellanización que puso en paralelo dos modelos educativos, el mapun kimeltuwün y el modelo externo de origen hispano. Los primeros agentes bilingüe, los misioneros, que a fines del siglo XVI y XVII aparecen actuando como intérpretes en los parlamentos (Payás, 2018), lo expresan así. El mismo Luis de Valdivia (1606, p. 6), como agente bilingüe, cuando se refiere a la cuarta características del mapunzugun, señala que; "toda la dificultad de esta lengua no consiste más en que en saber pronunciar una vocal imperfecta, y una consonante que frecuentan mucho estos Indios: a las quales en breves días se haze al oído, y se aprenden…".

Otros agentes bilingües fueron los militares, quienes asumieron el rol de capitanes de amigos que, suponemos, que por su inserción al interior de los lof mapu o parcialidades, (según el lenguaje de la época), aprendieron mapunzugun, y por ello actuaron como lenguaraz en los parlamentos (Payás, 2018).

Cuadro 2. Algunos parlamentos y el rol de intérpretes y misioneros como agentes bilingües.

Años	Evento	Intérpretes	Misioneros
1593	Paces de Quilacoya	Francisco Fris, militar, capitán de amigos (nacido en Chile)	No se mencionan
1605	Paces de Concepción, Paicavi, Lebu, Arauco, Santa Fe, Yumbel y Rere	Alonso de Sánchez, Luis de Valdivia (misionero). Luis de Góngora (nacido en Chile) Capitán Francisco Fris	Actuación de Luis de Valdivia. Sabe la lengua de los naturales, declara las provisiones.

1726	Parlamento General de Negrete	Intérpretes Capitán Pedro de Sotomayor Pedreros	Presencia de misioneros
1771	Parlamento General de Negrete	Capitán de amigos Juan Antonio Martínez, oficio de lengua general y El capitán Ignacio Arratia	Presencia de misioneros
1793 (483)	Parlamento General de Negrete	Gobernador y capitán general; Ambrosio O'Higgins, Comisario de naciones, don Sebastián Jibaja y lengua general, don Juan Antonio Martínez	Misioneros, guardianes de la traducción
1803	Parlamento General de Negrete	Gobernador: Luis Muñoz de Guzmán Intérprete: Pedro Quijada.	Misioneros

Según Payás (2018), el rol de los agentes bilingües, además de su papel de intérpretes, era razonar con los caciques, señalándole los "daños y menoscabos generaba a la guerra" en los propios mapuche/mapunche. En otros parlamentos el intérprete hace énfasis en la importancia del bondad entre el rey y los mapuche.

Los intérpretes también aparecen colaborando con los misioneros en su acción evangelizadora. Coña (1995, p. 39) hace testimonia acerca de la presencia del lenguaraz en la tarea misional: Tüfachi P. Constancio niefui kiñe rulpanütrampelu, Carmen Kolüpue üigefui, capitán de amigos pigefui, mapuche wehüiyefilu ñi pigen; llaq wiga llaq mapuche gefui, tripapalu willipüle mapurke, mütewe kimfui mapudügun.

En castellano dice: El Padre Constancio se servía de un lenguaraz de nombre Carmen Colipue. Este tenía el título "capitán de amigos" lo que quiere decir que miraba a los indígenas como amigos suyos. Era medio huinca y medio mapuche, oriundo del sur; dominaba perfectamente el idioma araucano.

Los datos registrados muestran que el rol de intérprete en el contexto sociopolítico, fue asumido principalmente por sujetos militares, que, a su vez, estaban insertos en reducciones o lof mapunche. Otros intérpretes son mestizos mapunche-wigka.

El carácter bilingüe de los intérpretes, suponemos, se formó en contextos de interacción social, tanto por capitanes de amigos como por los misioneros. El aprendizaje de los misioneros habría sido desde un énfasis reflexivo del estudio de la lengua mapuche y luego se expresó en

la enseñanza formal a los nuevos misioneros que llegaban. Sin embargo, para el bilingüismo de las personas mapunche, y en diversas fases del contacto, no lograron un aprendizaje óptimo del castellano. Esto se aprecia en un relato de relación interétnico, registrado por Paves, Payás y Ulloa (2020, p. 168-170):

> ¿Cómo te llamas?—José.—¿Tu apellido?—Epulef.—¿Tienes padre?—Si.—¿Cómo se llama?—José Antillanca.—Entónces, ¿cómo dijiste que eras Epulef?—Mi madre se llama Rosario Epulef.—¿De modo que llevas el apellido de tu madre en lugar del de tu padre?—Me dicen todos Epulef.—Tu padre, ¿es casado con tu madre?—Sí, a la usanza.—¿Por qué no vino tu padre?—Se fué para la Arjentina.—¿De dónde eres?— De Loncoche.—¿Vives en ese pueblo?— No.—Dime donde.—Con mi madre, tres hermanos i...—Te pregunto simplemente si vives en Loncoche o en el campo.— Vivo en la posesion de mi padre que está en...—¿Cómo se llama ese terreno?—Pelepuye.— ¿Hai mas indíjenas ahí?— Maipúe tiene naturales por dos lados, pero no son de mi familia.—¿Qué es eso Maipúe?—Bah, esa es la posesion donde vivo.—Pero si acabas de decir que vives en Pelepuye.—Es todo un mismo paño, todo se llama Pelepuye.—¿De manera que Maipúe está dentro de los límites de Pelepuye?—Cómo no, pué'; Maipúe se llama el pedazo de mi padre.— ¿Desde cuándo vives alli?—No tengo recuerdo.— ¿Hará mas de un año?—Yo nací en Maipúe.—Bueno, ¿a qué vienes, qué deseas?—Como me dijeron que el señor Gobierno habia mandado a su señorío pa' defender a la indíjena i que... —Dime luego, ¿a qué vienes?—

Del texto se desprenden algunas características de las relaciones interétnicas expresadas en la lengua castellana. Primero: El tuteo del protector de indígenas, en cuanto su tono de autoridad es, a mi parecer, intimidante. Epulef es bilingüe mapunzugun-castellano y su uso del castellano es propio del contacto lingüístico temprano y probablemente aprendido socialmente. Según la auto etnografía, la escuela no enseño castellano para la comunicación, sino más bien enseñó cuestiones gramaticales. Segundo; hay un desconocimiento general acerca del modo como se estructura el o los espacios de vida en la sociedad y cultura mapunche: Como dice don José, Maipue es la posesión o puebla donde viven y Pelepuye, el territorio más amplio. Podemos ofrecer un ejemplo personal: En el territorio del cual provengo, interior de todos los sectores, cada lugar de asentamiento tiene su nombre. Estos nombres cumplen a lo menos dos funciones; ubican a las familias y evita nombrar a las parientes por los nombres de pila, sino por el parentesco (Ramón Catriquir, Alvarez, 1981). Tercero; hay un desconocimiento acerca de cómo se dan la diferenciación entre el mapun qüy y el wigka qüy, las relaciones de parentesco expresado en el mapunzugun. Del testimonio

entendemos que Epulef era mapun qüy de José, y José es un nombre cristiano. El mapun qüy tenía plena vigencia en el momento que dice "todos me dicen Epulef"; nombre que lo vincula con la red parental materno. Cuarto. La monoculturalidad del Protector de indígenas, que no sólo, según se entiende de dicha interacción, es problema de desconocimiento, sino también de la imposición de la posición social de dominio y de aplicación de la ley, y de un habitus de su propia cultura jurídica.

En síntesis, la revisión de fuentes permite comprender que el bilingüismo castellano mapunzugun y viceversa, se ha logrado mayormente desde la vida social. Desde el lado mapunche, suponemos que el modelo kimeltuwün, ha expresado su vigencia y ha logrado que las generaciones mapunche hayan logrado, hacia mediado del siglo XX, un bilingüismo masivo mapunzugun-castellano, más allá del tipo de dominio de esta habilidad lingüística, la que luego ha ido dando paso hacia un monolingüismo masivo en la población mapunche joven. Esto es un desafío para la enseñanza del mapunzugun en contextos escolares, justamente porque el aprendizaje de una lengua, en este caso el mapunzugun, se logra mejor en contextos reales de práctica cotidiana de la lengua, lo que no está sujeta a tiempos específicos, como son los horarios escolares y la distribución por asignaturas.

5. Aspectos del aprendizaje y la enseñanza en el mapunzugun. Hacia un acercamiento intracultural de un modelo con base ancestral

En este apartado hacemos una aproximación a un modelo mapunche de aprendizaje y enseñanza del mapunzugun. Lo vamos a hacer desde, por un lado, antecedentes registrados en crónicas y "diccionarios" misioneros y notas de viajeros que observaron el aprendizaje y enseñanza del mapunzugun de las generaciones jóvenes mapunche, y por otro lado, desde el propio mapunzugun y sus categorías conceptuales.

El aprendizaje del mapunzugun en la sociedad mapunche se sitúa por un lado en el modelo xemün, lo que en el campo de la educación occidental se aproxima a la socialización. Por otro lado, se sitúa en el kimeltuwün, en cuanto modelo formativo que se orienta por el zapin zugu. En tal sentido, el aprendizaje y enseñanza del mapunzugun, expresa la transmisión de la "alta cultura mapuche", y en particular en la formación de los hijos de los logko, quienes en su rol de werken deberían tener un alto dominio de la lengua (Bengoa, 1987, p. 65-67).

La revisión de crónicas (Molina, 1778: 119 – 120; Bengoa, 1985; Madrini y Ortelli, 1993; Guevara, 1911; D'Orbigny, Alcide. 1999; Hilger,

2015), nos permite visualizar algunas dimensiones de la ruta formativa mapunche, y en particular aquí, lo relevante del aprendizaje y la enseñanza en el mapunzugun. Existe un plan formativo que considera muchos aspectos; niveles de aprendizaje según edad de las nuevas generaciones; tipos y modalidades de aprendizaje y enseñanza de la lengua; finalidades como horizontes de logros en la práctica social y cultural de la lengua, y, modalidades de evaluación de logros de habilidades lingüísticas en mapunzugun.

A partir de las fuentes revisadas, es posible construir dos aspectos del kimün educativo mapunche, respecto de la lengua, que posibilita aproximarse a un plan formativo y a una matriz que sintetiza los aprendizajes de las nuevas generaciones respecto de la lengua. Esto implica también dar cuenta de las modalidades de aprendizaje y de enseñanza y, algunas finalidades de base precolombina que puede constituirse en base para una actualización en un contexto contemporáneo.

Plan formativo

Cuadro 3. Plan formativo mapunche de base ancestral para el aprendizaje del mapunzugun

Edad	Aprendizajes	Género	
		Hombre	Mujer
6 años	• Reconocimiento de su propio nombre. • Aprendizaje de la lengua	X	X
10 años	• Aprendizaje de pronunciación del idioma, de discursos.	X	
12 años	• Atención al arte de hablar en público, en voz alta, sin turbación. • Aprender el arte de la retórica para hacer parlamento y exhortaciones en la guerra y paz. • Cultivo de la memoria y la repetición, palabra por palabra, de mensajes, después de oírlos una sola vez. • Hábitos de cortesía en el hablar.	X	X
15 años	• Puede generar pentukun, dar el pésame.	X	X

16 años	• Se da prueba, entre otras destrezas, "la capacidad oratoria en público. • Dominio de lo aprendido de los ancianos viejos acerca de las tradiciones del pueblo, de su linaje, de sus territorios, de las relaciones con territorios vecinos, etc.	X	X

Es importante no ver a este dominio del mapunzugun como un dominio de la lengua en sí misma, sino al contrario verlo siempre en su relación con el kimün. Esta relación se encuentra por un lado en los protocolos de los discursos, en el dominio del movimiento y manejo de la voz. Por otro, con el kimün acerca de como fundar el habla: las tradiciones del lof mapu y de su linaje; instrucción respecto de los küga y sus misterios; historia de los antepasados, las costumbres tradicionales y sus significados, sus obligaciones con la familia, el küga y sus reñma.

Este plan expresaría el modelo xemüm, en particular hasta los diez años. Posterior a ello, se comprende que se asuma una formación de mayor exigencia, tal como el inicio de la practica de pentukun a los familiares (Señora Isabel, 2000; don Ramón, 2022) de la línea paterna, según circunstancias sociales de asentamiento del padre.

Desde la perspectiva de género, el dominio del mapunzugun y la capacidad de la retórica implica a hombres y mujeres. A nivel personal lo he observado en el contexto de la ceremonia socio-religioso de kamarikun y en situaciones de pentukun.

En las mismas crónicas señaladas, se levantó las dimensiones de conocimientos que comprende el aprendizaje y enseñanza del mapunzugun, que se expone en el cuadro siguiente:

Como se observa en la tabla, los aprendizajes consideran habilidades comunicativas denominada 'eventos de habla' (Golluscio, 2002, citando a Hymes, 1961). Entre ellos señalamos por ejemplo el saber dar un pésame, aprender a saludar o hacer chalin, saber realizar un güxam, Y junto a ellos, el dominio y movimiento de la voz o zugun, orientado a cultivar la elegancia de la lengua en la comunicación.

En todo el proceso de aprendizaje y enseñanza la habilidad para escuchar y la memoria son relevantes, fundamentalmente por tratarse de una lengua oral que se ha proyectado hasta el presente[3]. También, suponemos la disposición del che o la persona según su capacidad

[3] La escritura del mapunzugun es reciente, por un lado, con la formulación de grafemarios para el mapunzugun, a partir de 1986 y, más tarde, con la enseñanza escolar del mapunzugun, a partir del año 2009.

natural de reflexionar y aprender el alto cultivo de la lengua, en el marco de la variabilidad interna de la sociedad mapunche.

En situación de contacto interétnico y lingüístico, se aprecia, ya hacia la década de 1950, la necesidad normativa de diferenciar el mapunzugun del castellano, a fin de lograr mejor el dominio de ambas lenguas. En tal sentido se entiende el aprendizaje del castellano como una capacidad bélica que no había que descuidar (Durán, Catriquir y Llanquinao, 1997). En este sentido, los líderes mapunche con dominio en el castellano tienen el deber de "sacar la voz por su familia, en reuniones propias y frente a los chilenos" (Hilger, 2015, p. 62).

Cuadro 4. Ruta formativa mapunche de base ancestral desde tiempos precolombinos

Ámbitos de aprendizaje		Modalidad de aprendizaje	Modalidad de enseñanza	Finalidades
Habilidades	**Aspectos del zugun**			
• Aprender a saludar • Aprender a dar el pésame • Aprender a dirigir un koyaqtun. • Memorizar y repetir un mensaje. • Aprender a exponer un mensaje • Aprender a realizar un wewpin [un tipo de oratoria] • Aprender a preguntar y/ responder. • Aprender a conversar: Güxam, güxamkan. • Hacer un pentukun	• Hablar con elegancia la lengua propia. • Comprensión de la importancia de la pureza del idioma. • Capacidad de oratoria [retórica] • Dominio de hablar en público • Manejo del tono y movimiento de la voz y otros matices de un mensaje [Ej. Püron y sus colores]	• Asistencia a conferencias de los padres después de las cacerías. • Estudio del idioma. • Ensayo de pronunciación mediante diversos recursos, incluyendo diálogo con elementos del entorno. • Asistencia a las ceremonias públicas. • Ensayo de pronunciación de discursos. • Participación de las conversaciones.	• Estimulación de todo el poder de la repetición de discursos. • Acunamiento de los niños; qül • Repetición de que el don de la palabra es la primera cualidad del hombre que quiere sobre salir. • Usos de relatos, como relatos de epew [noche u otras circunstancias]. • Orientación para el manejo del tono y movimiento de la voz. • Narración de los altos hechos de los antepasados, incluyendo elogios de la elocuencia de aquellos, en cuanto muestra la grandeza de las ocasiones. • [Relatos de proezas] • Conversaciones referidas a las actividades del día. • Estímulos para el aprendizaje.	Convertirse en un buen orador, manejo de retórica, que posee el don de la palabra y convoca.
Contacto interétnico				
	• Habilidad para hablar bien en mapunzugun, y en castellano.			Sacar la voz por su familia, en reuniones propias, y frente a los chilenos. Reemplazar a los logko posterior a la muerte.

Los antecedentes expuestos en el cuadro 4 muestran que tanto la modalidad de aprendizaje y la enseñanza del mapunzugun requiere un aprendizaje participativo y situado en contextos de vida, al contrario del sistema escolar de enseñanza. En el sistema escolar, por ejemplo, se tiende a aislar a los niños de las otras generaciones.

Para ampliar la modalidad o método, ilustramos con notas de D'Orbigny (1999: 482), en la que se aprecia una secuencia cronológica de aprendizaje de la lengua mapunche de parte de los niños. Así en sus primeros años de acuñamiento, comienza luego a escuchar relatos de los padres respecto de los antepasados, y éste acerca de la necedad de la pureza del idioma[4], sobre la necesidad de convertirse en un buen orador, y sobre el elogio de la elocuencia. Luego de esta fase principalmente está escuchando, comienza el estudio del idioma, de las palabras, y no tarda en pasar a las frases. Los discípulos de los padres, madres y ancianas adquieren, gradualmente, el imperio de la elocuencia. Asisten siempre a las grandes ceremonias públicas, a las conferencias diarias que se realizan entre sus padres al regreso de las actividades (cacería, actividades diarias) o de expedición.

En este proceso de aprendizaje, los niños hacia los diez a doce años ensayan la pronunciación de los panegíricos, que revelan ya sus disposiciones para el arte oratorio. Ello se realiza en mujeres y jovencitos de su edad. Los padres, que ven el progreso de sus niños, los estimulan con todo su poder, repitiéndole continuamente que el don de la palabra es la primera cualidad del hombre que quiere sobre salir.

Este modelo de aprendizaje y enseñanza del mapunzugun considera, en efecto, contextos de vida para el aprendizaje, agentes que apoyan y estimulan el aprendizaje y un campo de saberes que constituye el campo de realización de la lengua.

Otra dimensión es considerar la personalidad de los niños en el aprendizaje de la lengua, sin caer en coerción. En el caso del aprendizaje de la oratoria (retórica o Koyaqtun) Hilger (2015, p. 62) lo ilustra con el testimonio de una persona de Alepúe[5], quien señala:

> "Si un niño era tímido o le costaba hablar en público, se lo llevaban al bosque y lo hacían encaramarse encima de un tronco de roble chileno y le decían que desde ahí les hablara a los árboles y a las plantas como si fueran humanos. Tenían que usar las expresiones que había aprendido en casa, y decirles ¿Cómo está? y el resto del koyaqtun".

---

[4] Parece relevante señalar que d'Orbigny, es viajero que registra sus observaciones en el puelmapu, hacia mediados del siglo XIX (1828 aproximadamente), en contexto de relación interétnica y de contacto lingüístico entre el castellano y las lenguas originarias.

[5] Lof mapu de al región de Los Ríos, Costa de san José de la Mariquina.

La evaluación

La evaluación de los aprendizajes del mapunzugun en el contexto del mapun kimeltuwün, particularmente en el dominio de la oratoria o koyaqtun, se aplicaba hacia los dieciséis años. Los varones debían pasar una prueba de capacidad verbal de gran importancia para su porvenir, pues la oratoria era una de las cualidades más importantes para llegar a la jefatura o ganar el prestigio e influencia en las asambleas o parlamentos.

La prueba consistía en pronunciar largos discursos sobre las costumbres de los küga y/o pueblo, las hazañas de los mayores, e improvisar sobre diversos asuntos. Luego, un jurado compuesto por varios caciques pronunciaba una sentencia sobre la situación realizada (Mandrini y Ortelli, 1993: pp. 135 – 148).

Esta evaluación considera la oralidad como un campo de saber. La demostración de la capacidad para improvisar implica ya un dominio de la palabra y de conocimientos de diversos asuntos.

Esta evaluación difiere de la evaluación escolar, que muchas veces reduce las capacidades a la memorización y a una calificación, sin que el ser che se exprese plenamente en esta evaluación, ni tampoco la presencia de los hablantes "expertos" del lof, que queda ajeno a aquello que le concierne en la proyección de la lengua.

6. Situación actual de la enseñanza del mapunzugun en contextos escolares

La enseñanza del mapunzugun, desde instituciones externas a la sociedad mapunche, se inicia hacia medios de la década de los 80 del siglo XX, en el marco indigenista de la Educación Intercultural bilingüe, y en el contexto de una población escolar mapunche mayoritariamente monolingüe de castellano. Entre algunas de las instituciones privadas que enseñan al mapunzugun, lo hace la Fundación Magisterio de la Araucanía en algunas de sus escueles. Esta experiencia asume el enfoque bilingüe transicional, que plantea la alfabetización en lengua originarias en los primeros años, para luego asumir la escritura y lectura en lengua castellana (Salgado, 1991). Otra experiencia privada, es la que formula unidades de microenseñanza del mapunzugun (De la Peña, Patricia, 1995).

Ambas experiencias elaboran textos de enseñanza, asumiendo fundamentalmente el enfoque estructural como método traductivo. Asimismo, se aprecia traducción de contenidos culturales occidentales al mapunzugun, como se observa en el texto Ñi mapu, tercero Básico (Salgado, 1989).

La situación de enseñanza del mapunzugun, al parecer continua con el desempeño de algunos profesores de Eduación Intercultural. Si bien se reconoce la situación de pérdida de la lengua, pero se mantiene la práctica de la enseñanza del castellano. Un profesor EIB dice en su testimonio: "lamentablemente aquí en la comunidad no todos los apoderados hablan mapudungun y no en todas sus casas; son muy pocas las casas donde se habla el idioma materno" (2-C,2002). (Catriquir, 2004).

El logko de un lof mapu, por su parte, percibe el predominio del castellano en la enseñanza del mapunzugun, y se habla como por momentos por el profesor de EIB. El logko indica:

> Acá habla más en castellano, cuando quiere habla mapuzugun, habla por rato, no lo lleva todo el tiempo [diálogo entre el director de la escuela y el logko principal, reproducido por este último]. Fiy mew chumechi kimay püchüke che, müchay müten muyunentutuygün. No si éste está rechazado por bilingüe. Kom che fiypikeeyew. Haber chem chi kimeltualu, ka pigekey ta ti (3-A,2002). (Catriquir, 2004).

Esta discontinuidad en la práctica del mapunzugun no se condice con el principio planteado por algunas madres mapunche, que, en la formación bilingüe de sus hijos, han logrado implementar el modelo educativo mapunche. En mapunzugun, señalan: zuguniegekey, zuguniegekey; es decir, se le habla constantemente en concordancia con el modelo mapunche de la oralidad señalada más arriba.

En relación con el testiminio del logko, este reconoce la necesidad de contar con profesores y/o educadores que expresen pleno dominio del mapunzugun, junto al kimün. El testimonio dice así:

> Mülefule kiñe profesor rüf fentepu kim mapuzugulu, kim rulpakewühlu mapuzugun, yoz fiyti mew mülepetulayafuy mapuzugun püchüke wenxu colegial, pikefun ñi rakizuam; fiyti kishulekalu kay (…) chumechi kimafuy ti pu püchüke che; we xemlu müten, amulelgele, kimeltugele mapuzugun fiy mu amupelayafuy (…). Fiy chi abükewelu, zew mapuzugukenolu, agkanu, mucho pi "fiy mew ta kimlan piketuy ta pu püchüke che". (3-A,2002). (Catriquir, 2004).

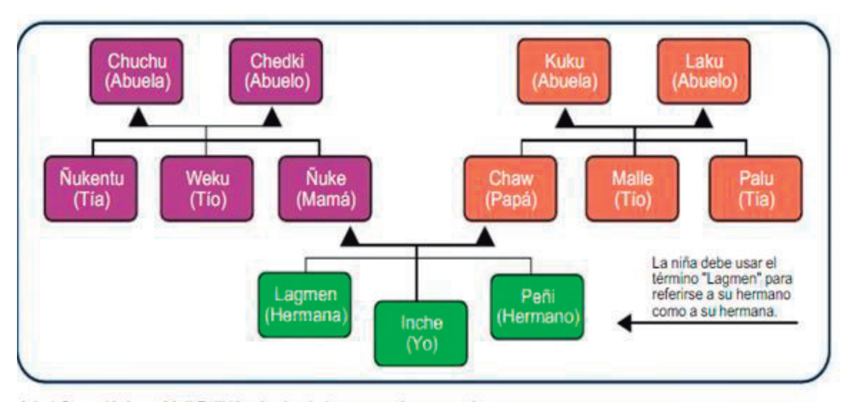
El kimün es una categoría compleja. En el caso del aprendizaje y la enseñanza del mapunzugun, se exige dominio de saberes acerca del propio mapunzugun, como se expuso en el cuadro de la ruta formativa de base ancestral, tanto como en el campo de la lengua que incluye el contenido del habla. Otra componente relevante del kimün se refiere al che, según el modelo que asume y su capacidad para realizar rakizuam acerca de la lengua y el contexto sociocultural de habla.

Los materiales de la enseñanza reflejan problemas de kimün, en ámbitos culturales para fundar el aprendizaje, en el cual si bien, proviene del mapunche kimün, se traducen el rakizuam occidental. Un ejemplo de ello, es el árbol de parentesco que coloca los ancianos en la cima de la pirámide. En el rakizuam mapunche este cuadro se hace al revés, en la medida que se representan las raíces o meli folil en la cima de la pirámide.

Esto, de modo ilustrativo, lo reproducimos aquí:

En la familia mapuche el sistema de parentesco constituye un campo de conocimiento muy interesante por la diferenciación de nombres que se le da a los parentescos según si éstos provengan de la línea materna (tüwün) o paterna (küpan), aspecto que no se encuentra presente en la cultura occidental chilena. En efecto, en el mapunzugun existen términos para denominar parientes según un criterio de procedencia, que en el castellano poseen sólo una denominación. Por ejemplo, la palabra 'tío/a' en español designa tanto al hermano de la madre como del padre; sin embargo, en mapudungun se diferencia entre 'malle' tío paterno y 'weku' que es el tío materno.

El meli folil se esquematiza así[6]:



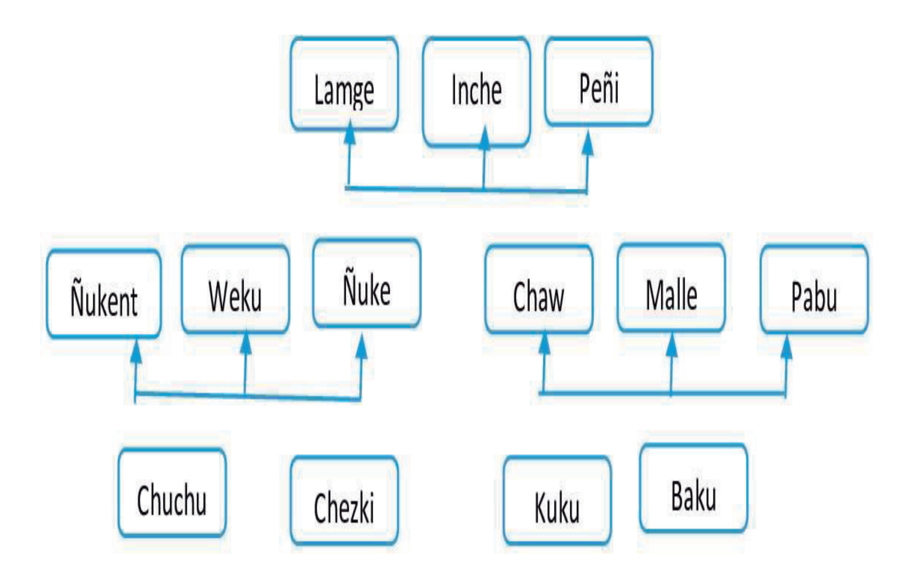
Arbol Genealógico o Meli Folil Kupán desde la perspectiva mapuche

En el mapun rakizuam la esquematización del meli folil, muestra los abuelos y padres en la base del árbol, las nuevas generaciones o choyüm representan los brotes o las ramas, en la analogía de la naturaleza.

[6] Ver en: https://es.scribd.com/document/101756987/Unidad-didactica-1-Modulo-La-Familia-Melil-Folil-Kupan

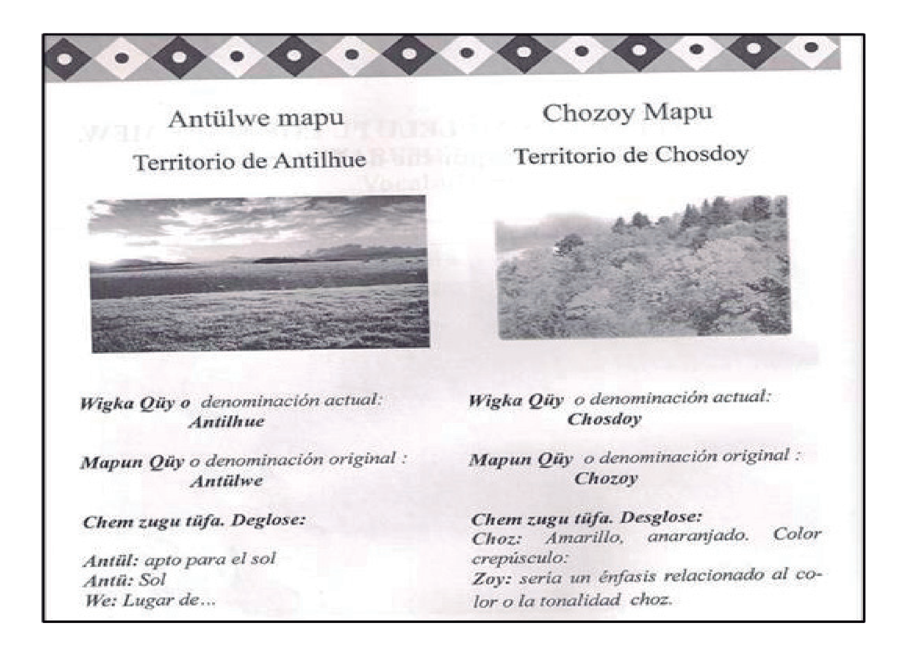
Otro aspecto que se observa en los textos escolares, es la reducción de categorías del mapunzugun a una particularidad. Así Alka, que refiere a lo masculino o macho de aves, y animales se reduce a gallo.

Esquema 1. Mapunche meli folil.



Otros materiales creados para la enseñanza del mapunzugun, recogen contenidos culturales propios, asumiendo el método traductivo. También se percibe esfuerzos por introducirse en los sentidos que las palabas expresan, mediante la descomposición de las mismas. Ello se ilustra en las siguientes imágenes.





Conclusiones

Hemos realizado un breve recorrido histórico del mapunzugun, partiendo por un momento en la cual la lengua goza de vitalidad autonómica, a la par del pueblo que la desarrolló y cultivó en su historia.

El mapuzungun es una lengua que hace una proyección de las generaciones hacia el cosmos para vincularse con entidades superiores y la naturaleza, una perspectiva comunicativa con los antepasados.

Esta lengua, como toda lengua, se encuentra condicionada por los vaivenes de la propia sociedad, según condiciones históricas.

En situaciones de contacto interétnico, y en diversos campos de la vida social y cultural mapunche un retroceso de la lengua originaria genera espacio para el dominio del castellano.

Cuando el castellano logra un dominio en sectores mapunche, se observa mayor dificultad del sistema lingüístico-cultural para responder a las demandas de revitalización de la lengua.

La dinamización del kimün acerca de la lengua y del modelo propio de aprender y enseñar mapunzugun puede favorecer actitudes de valoración de la lengua como patrimonio a revitalizar no solo en cuanto a la lengua misma, sino al papel que la lengua tiene en la construcción del kimün de diversos ámbitos, incluido el histórico.

En relación con los procesos de enseñanza, se percibe que se requiere ampliar el mapunzugun a otros ámbitos del currículum para superar la reducción de la lengua a una asignatura escolar.

Se requiere la participación activa del lof che de modo directo o indirecto, para reorientar el modelo en que se enseña la lengua, recuperando de esta forma su propio az kimeltun.

Se requiere la formación de los educadores a fin de favorecer modelos propios de aprendizaje y enseñanza para el mapunzugun.

Se requiere la construcción del kimün desde la visión mapunche, y esto para poder dinamizar los modelos propios y los contextos para aprender la lengua mapunche. El fin de tal proceso es un reposicionamiento de la lengua para que forma parte de la formación del che, de tal modo que vuelve a ser un che bilingüe que saque la voz por la familia en contextos de relaciones interétnicas.

Bibliografía

Alvarez, G. (1981). *Neuquén, su historia, geografía y toponimia.* Tomo II. Ministerio de Cultura y Educación de la Nación. Neuquén: Gobierno de la provincia de Neuquén.

Bengoa, J. (1987). *Historia del Pueblo Mapuche.* Ediciones Sur. Colección Estudios Históricos. Santiago, Chile.

Bíbar, G. (1568/1989). *Crónica y relación copiosa y verdadera de los reynos de Chile* (4a ed.). Santiago: Editorial Universitaria S.A.

Catriquir, D. y Durán, T. (1993). *¿Inagekey mapunche rakizuam? Algunos principios educativos mapuche.*

Catriquir, D. (2007). "Zugun – el mundo y la gente: Principios culturales de la comunicación mapunche". En, Teresa Durán, DEsiderio Catriquir y Arturo Hernández. (Comps.). (2007). *Patrimonio cultural mapunche. Derechos lingüísticos y patrimonio cultural mapunche.* Vol. I. pp. 53 – 72. Temuco: Editorial UC TEMUCO.

Catriquir, D. (2004). "Desempeño Profesional del Profesor de Educación Básica Intercultural en escuelas situadas en contextos interétnicos de la IX Región: una lectura desde la visión de los actores". Tesis para optar al grado de Magíster en Ciencias Sociales Aplicadas. Temuco: Universidad de la Frontera.

Convención Constitucional (2022). Borrador NUEVA CONSTITUCION.

Coña. P. (1995). Lonco Pascual Coña ñi tukulpazugun. Testimonio de un cacique mapuche. Santiago: Pehuén.

De la Peña, P. (1995). *Mapudungun. Unidades de Microenseñanza Bilingüe Mapudungun – Castellano.* Temuco. Instituto de estudios Indígenas. Universidad de la Frontera.

Díaz Gómez, JL. (2015). "La naturaleza de la lengua. Discurso de Ingreso a la Academia Mexicana de la Lengua", 12 de junio de

2014. Salud Mental 2015;38 (1):5-14. Disponible en: http://www.scielo.org.mx/pdf/sm/v38n1/v38n1a2.pdf

D'Orbigny, A. (1999). *Viaje por América meridional II*. Emecé. Buenos Aires, Argentina.

Duran, T.; Catriquir, D. y Llanquinao, G. (1997). "Líneas de conocimiento entorno a la Educación Bilingüe Mapunzuugn-Castellano". En *Pueblos, Indígenas y Educación.* N° 39-40. pp. 103-150.

Febrés, A. (1765). *Arte de la lengua General del reyno de Chile, con un diálogo Chileno-Hispano muy curioso*. Lima.

Golluscio, L. (2002). (Comp.). *Etnografía del habla, textos fundacionales*. Buenos Aires: Editorial uinversitaria de Buenos Aires.

Guevara, T. (1911). *Folklore Araucano: Refranes, cuentos, cantos, procedimientos industriales, costumbres prehispanas*. Cervantes. Santiago, Chile.

Havestadt, B. (1777). *Chilidugu.* Disponible en: https://www.memoriachilena.gob.cl/602/w3-propertyvalue-157691.html

Hilger, I. (2015). *Infancia. Vida y cultura mapuche*. Trad. Camila Yver Morales. Santiago: Pehuén Editores S. A.

Koessler – Ilg, B. (1996). *Cuentan los araucanos*. Santiago: Ediciones MUNDO.

Koessler – Ilg, B. (2006). *Cuentan el pueblo mapuche*. Tomo I. Tradiciones. Santiago: Marenostrum publicaciones S.L.

Mandrini, R. y Ortelli, S. (1993). *Volver al país de los araucanos*. 2a Edición. Sudamericana Joven. Buenos Aires, Argentina.

Molina, J.I. (1778). *Compendio de la historia geográfica, natural y civil del reyno de Chile*. Traducción de Domingo Joseph. Antonio de Sacha. Madrid, España.

Nájera, A. (1614/2017). *Desengaño y reparo de la guerra del reino de Chile.* Santiago: Editorial Universitaria.

Pavez, J.; Payàs, G. y Ulloa, F. (2020). "Los intérpretes mapuches y el Protectorado de Indígenas (1880-1930): constitución jurídica de la propiedad, traducción y castellanización del Ngulumapu". Boletín de Filología, Tomo LV Número: 161-198. https://www.scielo.cl/pdf/bfilol/v55n1/0718-9303-bfilol-55-1-00161.pdf

Salgado, F. (1991). "Programa experimental de lecto-escritura en mapudungun en escuelas rurales de la Fundación Magisterio de la Araucanía". En, Revista Cultura - Hombre – Sociedad, CUHSO. Volumen especial. Pp. 151- 173.

Salgado, F. (1989). *Ñi mapu, Tercero Básico.* Padre La Casas: Fundación magisterio de la Araucanía.

Valdivia, L. d. (1606/1887). *Arte, vocabulario y confesionario de la Lengua de Chile*. Edición fascimilar de Julio Platzmann. Leipzing: B.G. TEUBNER.

Para una hermenéutica Diatópica del Mapunzugun actual

Ricardo Salas Astrain

El título inicial probablemente no es del todo comprensible para los que no están iniciados en los estudios filosóficos y humanísticos, pero eso se puede clarificar sucintamente al considerar primeramente que el término de una "hermenéutica diatópica" señala que todas las lenguas humanas tienen lugares (topoi) propios en y desde donde ellas expresan su visión particular del mundo y pueden ser situadas culturalmente sus valoraciones. En otro sentido, esta hermenéutica plantearía, entre otras posibilidades, por ejemplo, la dificultad de pensar una traducción diáfana entre lenguajes, y destacaría el peso de elementos irrebasables e intraducibles. También en relación al tema de este encuentro, habría que hacer referencia a la tensión hegemónica entre la lengua castellana (winkazugun) que ha ido minorizando históricamente la lengua mapuche (mapuzungun), lo que obligaría al estudio y a la crítica interna de las múltiples dimensiones e intereses que tiene tal tensión interlingüística al interior de los sistemas educativos de la sociedades chilena y argentina, y comprender por qué su valorización aparece en disputa tanto para los que usan las lenguas originarias como para aquéllos que no las hablan, o las hablan mal o a medias.

Esta segunda hermenéutica valorizaría las diferentes procesos teóricos y conceptuales que se han ido desarrollando, pero aquí no entraremos en las prácticas discursivas mixtas e híbridas que asume el mapuzungun entre sus locutores, ni las dinámicas concretas de las comunidades que lo siguen utilizando como lengua efectivo de comunicación y de resguardo de sentidos ancestrales, así tampoco el juego político-cultural de las instituciones que las promueven o limitan sus usos en la sociedad chilena y argentina. Este aporte hermenéutico que queremos hacer en este encuentro sobre Reconocimiento e Interculturalidad, lo dividiré en tres momentos: un primero, que demarca la elaboración teórica que asume las formas de diálogo con las lenguas ancestrales; un segundo, acerca del sentido preciso de una "hermenéutica diatópica", y por último algunas pistas acerca de los estudios interlingüísticos en un momento de gran significado social y político que viven ambos países.

¿Por qué se precisan mediaciones hermenéuticas de la interacción de las lenguas?

Partiremos con una primera alusión a una hermenéutica diatópica a partir de algo que refiere a este II Encuentro de Interculturalidad y Reconocimiento y que tiene como lugar este Departamento de Humanidades de la UFSM, lo queremos conectar con el proceso intercultural y de mayor reconocimiento como una exigencia ético-política derivada de los derechos de los pueblos indígenas a expresar el mundo en sus propias lenguas. Este tenso momento sociopolítico y cultural de fricción que vive el país, a mi parecer tiene rasgos positivos en cuanto permite decisivos pasos en la visibilización y proyecciones del mapuzungun en la sociedad chilena contemporánea, y que puede ayudar a precisar cuestiones hermenéuticas y diálogos no realizados durante mucho tiempo por la sociedad chilena y por las instituciones académicas. Una primera observación crítica es que los estudios especializados, es preciso decirlo, que se llevaron adelante en muchos centros universitarios en estas últimas décadas en y fuera de Chile, no tuvieron la suficiente agudeza heurística para dar debida cuenta de la vitalidad de estas lenguas indígenas para posicionarse de veras en los actuales desafíos político-culturales actuales, para algunos era parte de una ancestralidad resistente destinada a desaparecer por el avance arrollador de las lenguas de la modernidad, para otros menos radicales argüían que ella se podría mantener a condición que las nuevas generaciones asumieron los retos propios de una lengua dominante en sus dimensiones orales y escritas, y por lo mismo este movimiento trataría únicamente de asegurar un tránsito, pero su destino final era igualmente integrarse a las lenguas hegemónicas occidentales respectivas: el inglés, el francés, el portugués, y el castellano.

Nuestra hipótesis del trabajo hermenéutico parte de presupuestos diferentes porque se ubica inicialmente en el terreno filosófico del valor de las lenguas indígenas para decir el mundo, ya que pensamos que las lenguas indígenas, como es el caso del mapuzungun, ha logrado generar en diferentes momentos históricos espacios de innovación y de resistencia que le ha permitido desenvolver y consolidar la identidad cultural. A partir de ahí, busco demostrar que el diálogo entre las lenguas indígenas y las lenguas dominantes globales sigue siendo parte de una discusión sociopolítica y sociocultural de nuevos niveles de democracia y de respeto de los derechos lingüísticos a nivel global. En forma más estricta, obliga a pensar que la valorización de dicha interacción de lenguas no se deja entender ni menos reducir a una praxis culturalista y/o al discurso del romanticismo del encuentro de saberes y decires. Se trata más bien de avanzar en el programa crítico de la

eventual justicia entre saberes y lenguas para superar lo que M. Fricker ha denominado "la injusticia epistémica" que predomina en las sociedades modernas capitalistas. Pero esto que es un desiderátum, no resulta fácil de construir en la práctica misma de los contextos porque lo que los hechos muestran es solo una lentísima creación de espacios propicios para la convivencia intercultural, como se observa en Wallmapu y en otros territorios americanos interétnicos, pero atrapado en medio de muchos obstáculos y ambigüedades. Es por decir algo básico, es una tarea muy larga y compleja, porque involucra la deconstrucción progresiva de las estructuras simbólicas de las sociedades hegemónicas aferrada a una lengua predominante, vale decir, de los prejuicios y estereotipos que se hallan instalados en el superyó cultural que introyectan los individuos en sus procesos primarios de socialización, como lo dice Fornet Betancourt (2000, p. 36 citado por Tubino, 2009)).

Para que se produzca y se consolide los procesos apropiados de lo que denomino aquí una "hermenéutica diatópica" es importante crear auténticos espacios propicios para la convivencia intercultural e interlingüística, espacios también heterogéneos que promuevan el encuentro de sensibilidades hacia aquellos *topoi* que no son comprensibles a primera vista y a los impedimentos para establecer un diálogo de racionalidades discursivas en fricción. Estos espacios de interacción habitualmente no existen en un sentido amplio, nos movemos por el contrario en espacios culturalmente asimétricos donde la posibilidad de una buena comunicación intercultural entre lenguas modernas y lenguas indígenas está usualmente bloqueada, y/o a veces restringida a unos pocos especialistas sin vinculación con los movimientos sociales y étnicos que luchan por el reconocimiento de sus lenguas, y piden los apoyos políticos e institucionales para que ellas se mantengan y consoliden. Es de algún modo escandaloso, que hayan lingüistas y especialistas en lenguas ancestrales que logren avanzar en sus trayectorias academicistas en base al análisis sofisticado de algunos sistemas o subsistemas de estas lenguas, y que muchas veces no asuman los supuestos ético-políticos de una epistemología crítica.

En un sentido biográfico quizás un tanto auto referido, me parece además destacable la relevancia que asumen las lenguas indígenas en las sociedades actuales porque resumen la ruptura y la nueva dinámica de un conjunto de investigaciones en el campo de la hermenéutica, de las culturas y las lenguas indígenas en más de medio siglo, y que cambia drásticamente a lo que vivimos en los inicios de nuestras carreras de investigación. Para los que ya no somos jóvenes, vemos con sorpresa y alegría ampliarse estas múltiples dimensiones en las nuevas generaciones. Los que iniciamos estudios relativos a las lenguas indígenas en los años 90' del siglo pasado, vemos con especial atención este resurgimiento de

las lenguas indígenas americanas, tanto en los estudiantes indígenas y no indígenas, así como aparecen dinámicas sociales que ayudarían a su ampliación y resonancia en la sociedad mayor. Así, con varios colegas en este último medio siglo, observamos que se trata de un fenómeno político-cultural nuevo ya que recoge hoy, en el marco del pensamiento crítico, las dinámicas semióticas, semánticas, pragmáticas y hermenéuticas propias de las lenguas indígenas. Esto se sigue expresando su vitalidad en los nuevos estudios doctorales llevadas adelante por jóvenes investigadoras de programa interdisciplinarios de trabajo etno-lingüístico que se viene concentrando en el Sur de Chile.

Tal como discutimos en 2018, en el Seminario Internacional de Filosofía y Teología intercultural en Temuco, eso involucra el desmontaje de las categorías mentales que están a la base de la violencia simbólica y la estigmatización social hacia otras formas de hablar consideradas atrasadas, folklóricas y/o premodernas para avanzar en la comprensión de las riquezas de mundos y de las posibilidades humanas de habitarlos. Deconstruir las estructuras simbólicas de la discriminación lingüística para generar espacios de convivencia es uno de los principales esfuerzos que requiere hoy una hermenéutica crítica. Nos parece que ésta es la principal tarea a la que nos convoca la praxis de la interculturalidad como proyecto ético-político, y este es el sentido –por ahora– de la educación bilingüe intercultural en contextos asimétricos.

Por ello, Fornet Betancourt citado por Tubino nos dice que "no hay que empezar por el diálogo, sino con la pregunta por las condiciones del diálogo. O, dicho todavía con más exactitud, hay que exigir que el diálogo de las culturas sea de entrada diálogo sobre los factores económicos, políticos, militares, etc. que condicionan actualmente el intercambio franco entre las culturas de la humanidad. Esta exigencia es hoy imprescindible para no caer en la ideología de un diálogo descontextualizado que favorecería sólo los intereses creados de la civilización dominante, no tener en cuenta la asimetría de poder que reina hoy en el mundo".

La cuestión de la hermenéutica y de los lenguajes humanos no obstante no se reduce únicamente a una relación asimétrica entre las sociedades mayores donde una lengua particular se transforma en una lengua mayoritaria por razones históricas, políticas y culturales. Lo que importa es entender que toda lengua extendida busca imponer siempre un determinado mundo y una determinada manera de actuar en él, que eso acontece porque tiene razones paralingüísticas: la ampliación de una determinada religión, de un imperio en expansión o una integración que consolida los estados modernos. Esta historia fáctica es tan intrincada como la historia de las relaciones sociales y políticas, y es parte de una larguísima trayectoria de miles de años en la compleja historia de la

humanidad y de las relaciones que se establecen entre las miles de lenguas habladas (según los entendidos, al día de hoy tendríamos no menos de 7000 lenguas habladas en diferentes puntos del planeta y en disímiles momentos de difusión, consolidación e incluso en peligro de perderse).

Si estas interacciones entre las principales lenguas han sido siempre cambiante es preciso entenderlas en sus dinámicas: hubo lenguas mayoritarias en Occidente como el griego y el latín que han perdido una buena parte de su fuerza político cultural, y han sido reemplazadas por otras lenguas de comunicación tales como inglés, francés y castellano. En otros contextos, el árabe, el hindi, y el chino mandarin tienen una presencia mucho mayor, que se distribuyen a lo largo de extensas regiones no occidentales. Dicho de otro modo esta precariedad en todas las lenguas que se hablan hoy en el planeta, llevaría a postular hipotéticamente que todo sistema lingüístico-cultural en sus primeros inicios históricos fueron casi siempre minoritarios y que alcanzaron una prevalencia sólo por razones político-culturales, y así como hoy son hegemónicas pueden dejar de serlo, terminar siendo minoritarias o incluso desaparecer. En esta breve ponencia de carácter histórico se puede entender desde un mejor ángulo la intersección entre las lenguas, sus posicionamientos económico-sociales y políticos, y también a sus sucesivas interpretaciones respecto de un eventual futuro.

Al menos como lo ha llevado adelante la tradición helénica del Hermes que se ha resguardado en la filosofía occidental, y de lo que ha marcado contraposiciones y dicotomías de diferentes épocas, por ejemplo en el uso de las denominadas "lenguas de alta cultura", "lenguajes científicos", etc dejando entender que las otras serían lenguas "inferiores e incultas" o poco aptas para expresar los conocimientos científicos y tecnológicos modernos. Entonces, toda lengua debería ser siempre entendida en medio de complejos procesos históricos de inter comprensión y de tensos ocultamientos entre las lenguas, las culturas y las civilizaciones. Por ello, la historia de las lenguas que utilizan los imperios, los Estados, las iglesias, las universidades refieren siempre a dinámicas sociales, es decir, son parte de una larga historia de la génesis y mantenimiento del poder político, de una determinada economía y del modo de considerar la cultura que vale la pena preservar (alta cultura). Las lenguas así son también parte de la estructura de la sociedad y ellas determinan el específico comportamiento de los que son parte importante de ellas, y por la que se clasifican y se jerarquiza la "nobleza" o no de estos lenguajes, y por ello la preocupación de mantener uno principal (*lingua franca*), tolerar algunos y llevar adelante la estrategia de la prohibición de otros.

Este asunto que acontece no es sólo parte de una larguísima historia de todas las grandes y medianas civilizaciones del Oriente y de Occidente, sino que requiere analizarse en el contexto de otros enclaves geoculturales en que se expanden lenguas que no se expandieran tan ampliamente. Una especificidad de los territorios interétnicos en el continente americano es que el crisol lingüístico se inició con la formación societal actual definido por el dominio de pueblos y lenguas colonizadoras desde hace más de cinco siglos en una sucesiva ola de encuentros y desencuentros. Lo que Z. Todorov indica de México (2007), se puede ampliar al conjunto de las acciones vividas entre los conquistadores invasores y los habitantes de los pueblos autóctonos. Por ello, pienso que el ejercicio hermenéutico crítico ayuda a clarificar estos problemas de la exclusión de las lenguas indígenas, una inter-comprensión mutua como parte de lógicas de poder, de sometimiento, de colonización y de integración de los estados nacionales, pero también a procesos de resistencia, de descolonización y de la revitalización de las lenguas indígenas.

En un plano más actual, estos cruces y diálogos inter-lenguas se hacen en un momento muy delicado por la pérdida creciente de los hablantes de las lenguas indígenas. Por ello tenemos que visualizar otra reflexión en momentos de crisis sociolingüística y cultural, donde lo que prima es la carencia de diálogo acerca de la situación de amenazas múltiples que se cierne sobre las lenguas minorizadas a lo largo del planeta y a los principales procesos que se siguen llevando adelante para revitalizarlas. Lamentablemente los niveles de discusión no sobrepasan el encuentro y desencuentro de las lenguas existentes, ni tampoco refieren al modo como se definen las relaciones asimétricas entre las sociedades, las culturas y las lenguas. En este sentido, la preocupación por las lenguas indígenas se vincula con la propuesta de un pensar intercultural, sobrepasa los estudios lingüísticos en un sentido estricto y se abren a una preocupación mucho más intercultural y decolonial como ha sido la convocatorio donde aparece la reivindicación de los contextos en que se desenvuelven las lenguas y se definen las amenazas específicas, y es a eso que llamaremos "diatopía". Y cuando alguien se pregunta, y por qué interesa una lengua que hablan unos cientos o miles de personas hay que responder que no es por el prurito de la mera conservación, sino por la irremediable pérdida de mundos. Por ello es correcto sostener la idea de que por cada lengua que desaparece perdemos mundos humanos y nos desensibilizamos de lo que otros dijeron y nos dejaron como bueno y valioso.

¿Por qué se trata de una hermenéutica diatópica?

En los últimos años se han ido difundiendo ideas ligadas a la heterotopía y a la diatopía sobretodo por la difusión del pensamiento de Panikkar, Fornet Betancourt y Sousa Santos, y se tiende en varios textos actuales a citar la lacónica fórmula de que la hermenéutica diatópica como "un ejercicio de reciprocidad entre culturas que consiste en transformar las premisas de argumentación (*tópoi*) de una cultura determinada en argumentos inteligibles y creíbles en otra cultura". (Sousa Santos, 2005: 134 Cf. Sousa Santos 2017. Ver también Aguiló 2010 y Salas, 2017). El texto de Tubino nos ayuda a destacar dos alcances primeros: uno en relación a la conceptualización crítica y otro al sentido que puede tener para la filosofía y las ciencias humanas mediadas por la hermenéutica intercultural.

En un destacado artículo que citaremos varias veces en los párrafos siguientes sobre la hermenéutica diatópica y los derechos humanos (2009) Fidel Tubino nos dice que estas problemáticas aparecen en la tradición hermenéutica y sintetizada en la obra de Panikkar. Las tematizaciones sobre la dignidad humana se construyen desde diversos "universos de sentido" que "constan de constelaciones de topoi fuertes". "Los topoi (…) funcionan como premisas de una argumentación, haciendo así posible la producción y el intercambio de argumentos (…) Entender una cultura dada desde los topoi de otra puede ser muy difícil, si no imposible. Por tanto propondré una hermenéutica diatópica". La Diatópica –como hemos dicho desde el inicio– quiere decir que nunca ponemos ambos pies en el topos del otro, ya que siempre estamos entre los dos, y desde allí interpretamos los gestos, las creencias, las categorías, mensajes. En otras palabras, al interpretar, nos moveremos dinámicamente estableciendo vínculos inéditos.

Se puede coincidir con Panikkar y Tubino que la hermenéutica diatópica, al igual que el diálogo, posee un nivel existencial y un nivel dialéctico y que el primero es condición subyacente ("arché") del segundo. El encuentro afectivo y vivencial es el momento del acercamiento, de la co-pertenencia. La interpretación teórica del investigador es el momento del distanciamiento, es una elaboración teórica de las vivencias interculturales que busca hacerlas inteligibles desde los presupuestos de nuestros respectivos topoi. La tensión irresoluble entre familiaridad y extrañeza es por ello intrínseca a la hermenéutica entre culturas. Por ello puede concluir diciendo:

> (...) Comprender determinada cultura a partir de los topoi de otra cultura es una tarea muy difícil y, para algunos, imposible. Partiendo del presupuesto que no es una tarea imposible, propongo, para

> llevarla a cabo, una hermenéutica diatópica, un procedimiento hermenéutico que juzgo adecuado para guiarnos en las dificultades a ser enfrentadas, aunque no para superarlas enteramente.

Así, en el plano dialéctico de la hermenéutica diatópica, lo que se debe buscar son equivalentes homeomórficos entre los universos culturales involucrados.

> Los equivalentes homeomórficos no son meras traducciones literales, ni tampoco traducen simplemente el papel que la palabra original pretende ejercer (…) sino que apuntan a una función equiparable (…) Se trata de un equivalente no conceptual sino funcional, a saber, de una analogía de tercer grado. No se busca la misma función (…) sino aquella equivalente a la que la noción original ejerce en la correspondiente cosmovisión.

Estas ideas no sólo son relativos a la dignidad y a los derechos humanos, sino que refiere al ejercicio de inter-comprensión entre culturas, religiones y lenguas, como lo dice R. Panikkar citado por Tubino:

> Yo la llamo la hermenéutica diatópica, en cuanto que la distancia a superar no es meramente temporal, dentro de una única y amplia tradición, sino que es la distancia que existe entre los tópoi humanos, 'lugares' de comprensión y autocomprensión, entre dos (o más) culturas que no han elaborado sus modelos de inteligibilidad... La hermenéutica diatópica parte de la consideración temática de que es necesario comprender al otro sin presuponer que éste tenga nuestro mismo autoconocimiento y conocimiento de base. Aquí está en juego el último horizonte humano y no solamente contextos diferentes entre sí (Mito, fe y hermenéutica, Barcelona 2007).

La hermenéutica diatópica es entonces una hermenéutica que va más allá de la tradicional hermenéutica morfológica y la hermenéutica diacrónica, en cuanto que "toma como punto de partida la conciencia de que los tópoi, lugares de distintas culturas, no pueden entenderse con los instrumentos de comprensión de una sola tradición o cultura" ("Autobiografía intelectual"). La hermenéutica morfológica descifra los tesoros (morphé, formas o valores) de una cultura particular, una sola tradición, y la diacrónica representa la mediación entre las distancias temporales de la historia cultural de la humanidad, pero también centrada, habitualmente, en una sola tradición de referencia.

Buscando, entre otras cosas, superar el círculo hermenéutico creado por los límites de una sola cultura, la hermenéutica diatópica intenta "poner en contacto horizontes humanos radicalmente

diferentes", tradiciones o lugares culturales (*tópoi*) diferentes, para lograr un verdadero diálogo dialógico que tenga en cuenta las diferentes culturas: es el arte de llegar a una comprensión "a través de esos lugares" diferentes (*dia-topos*). Para esto, es necesario un reencuentro entre el mythos y el logos, entre la subjetividad y la objetividad, el corazón y la mente, el pensamiento racional y el espíritu que vuela libremente, rompiendo todos los esquemas mentales rígidos.

La hermenéutica diatópica hace referencia entonces a un proceso de comprensión de otros espacios y tiempos que implican salir de nuestro mundo cotidiano y/o terruño, e implica entender la idea de la travesía hacia otros mundos, ¿cómo nosotros efectivamente podemos atravesar nuestras historias, nuestras lenguas, nuestras formas de ver el mundo hacia otras culturas, lenguas, religiones y estéticas que a veces posee raíces tan distintas? En la filosofía intercultural me parece que esta experiencia del enraizamiento- desenraizamiento es un elemento crucial para que la óptica intercultural ayude a despojarnos de lo que nos resulta familiar y cercano para intentar hacer un viaje para ir el encuentro de lo que es familiar y cercano para los otros, y eso presupone conectar con las raigambres de otros mundos.

Para cerrar esta breve ponencia acerca de la diversidad de lenguas, de sus inter acciones y de sus posibilidades de comprensión recíproca, quiero demostrar la actualidad de tal interacción a partir de un itinerario investigativo realizado *in situ*, quisiera referirme a la experiencia intercultural vivida por varios de nosotros en la experiencia intercultural en el postgrado construida en una Universidad ubicada en el epicentro del país mapuche ya que tenemos varios profesores y estudiantes aquí presentes. Se trata de entender en el marco de una hermenéutica diatópica el proceso de elaboración primero de un Magíster y luego de un Doctorado en Estudios Interculturales. Éste último tiene ya seis años, donde compartimos en términos interdisciplinarios cerca de veinte profesores y especialistas en ciencias sociales y humanas y formamos 20 jóvenes estudiantes profesionales, y donde lo esencial es que se están formando en esta perspectiva "diatópica" pues deben hacer dialogar mundos y apreciar valoraciones diferentes provenientes de las raíces culturales que configuran la universidad en la Región en que está instalada. Estos jóvenes profesionales de diversos campos disciplinares están laborando sus investigaciones interculturales en la que observan el encuentro-desencuentro lingüístico desde una mirada reflexiva y crítica, donde aparece la compleja interacción entre el mapuzungun y el winkazungun.

Para no concluir: ¿qué implica pensar el Mapuzugun en el cruzamiento de lenguas y culturas?

Para todos nosotros las y los formadores académicos que participamos en la generación multi e interdisciplinaria de los estudios interculturales, este proceso formativo nos a ayudado a revisar nuestras prácticas y sobre avanzar en una reflexión y crítica de tipo hermenéutico, donde las exigencias inter y transdisciplinarias, permite visualizar las posibilidades que se abren hoy para verbalizar los alcances y limitaciones de una hermenéutica diatópica. El carácter instructivo de los conflictos, problemas y tensiones que atraviesan el Wallmapu es que posibilita repensar y proyectar que los centros especializados y las instituciones formales académicas transiten y dialoguen con los lenguajes ancestrales y se abran a mundos distintos. Hasta ahora dicha travesía ha sido llevada adelante esporádicamente por determinadas personas y unas específicas comunidades mapuche, pero no se ha logrado ese mismo viaje por parte del conjunto de la sociedad chilena que mantiene sus viejos arraigos monoculturalistas en un sentido de concebir el imaginario homogenizante de una nacionalidad y de una patria que no admitiría diversidad, y en donde la apertura a los otros se ve como un peligro y/o amenaza. Esta asimetría existente en la región y en el país predefine una sensibilidad casi mayoritaria en el país que se niega a avanzar hacia otros estándares interculturales que están presentes en muchos otros países, tales dificultades y escollos se ven potenciados por la actualización del discurso racista y xenofóbico, que aparece en los movimientos ligados a la ultraderecha política y cultural.

Es preciso considerar tres momentos en este análisis: institucionales, la especificidad del postgrado y consolidar el diálogo crítico. En el primero, cabe señalar que es preciso avanzar en los diálogos y debates intra y extraculturales al interior de las propias instituciones formativas, ya que la experiencia formativa de una forma predominante de pensar la relación entre saber, pensamiento y mundo de vida se siempre se revisa en todos sus presupuestos. Por ello una hermenéutica diatópica plantea dificultades efectivas para lograr sincerar esa inter-comprensión en los espacios institucionales. En este sentido, la filosofía intercultural ayuda a ver parte este proceso desde diferentes ópticas y a develar las posiciones tensionadas que existen al interior de las instituciones universitarias donde el discurso y la praxis acerca de las lenguas indígenas no siempre son coincidentes.

En segundo lugar, esto tiene que ver claramente con las limitaciones de los diversos espacios y movimientos en que se ubican los postgrados en el campo intercultural y donde cabe hacer referencia a las incisivas reflexiones y procesos que ha inspirado la filosofía intercultural.

El trabajo abierto por Panikkar y continuado por Bonilla, Fornet-Betancourt y Tubino en este fértil campo. A partir de él, y en deuda con otros equipos, observamos que se ha ido expandiendo múltiples experiencias de universidades que se abren a los estudios interculturales e incluso donde se proyecta un espacio para las universidades indígenas en América que son parte de un gran proceso de enraizamiento a los contextos que son tan fundamentales en el ámbito educativo universitario; pero al mismo tiempo se constatan las limitaciones que ponen a un auténtico esfuerzo reflexivo y crítico por hacer avanzar una hermenéutica contextualizada de las lenguas habladas en los territorios interétnicos.

Tercero, y son las preguntas cruciales que abren este tipo de estudios: ¿cómo se dialoga con los cientos de pueblos indígenas americanos que tienen una compleja historia política y cultural bastante distinta a la nuestra, que tienen lenguas con formas y estructuras completamente diferentes al castellano, y en donde se mantienen otros saberes y conocimientos que son definitivamente "otros" a los que nosotros acostumbramos en una modernidad homogénea?, ¿cómo se reformula una cultura universitaria dominante que vive y se nutre del pensamiento eurocentrado? Solo para poner un ejemplo, muchos estudiosos de las culturas indígenas ponen en duda que los pueblos originarios hayan logrado en el curso de su historia potencialidades reflexivas y críticas, si uno mira por ejemplo el pueblo Mapuche y considera la originalidad de la lengua, se observa que hay topoi que aparecen en expresiones que son muy significativas y desconocidas para nosotros en todos los campos del saber.

En este sentido específico, sólo me refiero a la expresión específica que se denomina en su lengua "rakizuam" que podría referirse con la idea de una colección de todos los conocimientos que los seres humanos podemos alcanzar, pero la misma lengua agrega una expresión convergente y paralela distinta que es la noción "kimün", que significa en castellano un saber en su mayor profundidad, que contiene relaciones más éticas y sapienciales. Desde esta palabra se construye el concepto "Kimche" (=persona sabia) que tiene una sintonía y sinergia con la espiritualidad que está presente en el pleno desarrollo de la humanidad (Quidel, 2020).

Si consideramos cada una de estas potencialidades semánticas se ve entonces que en el pueblo Mapuche existieron y existen una serie de posibilidades semánticas para poder dialogar con nuestras nociones de ciencia, de conocimiento, de filosofía, como lo demuestran los trabajos señeros de colegas e investigadores mapuche con los que he trabajado como D. Catriquir, R. Curivil, A. Marileo, J. Ñanculef y G. Llanquinao (Ñanculef, 2016, Llanquinao, 2017). Para mostrar que esto es posible

avanzar en otro espacio universitario existen muchas experiencias concretas relevantes, una en que he sido parte nos llevó a proponer hace más de 12 años, un curso optativo junto a una autoridad espiritual mapuche para los estudiantes de pregrado de cualquier carrera de pregrado de la universidad. Estas referencias a este curso sobre Filosofía occidental - Filosofía mapuche las he comentado en varios trabajos para dar cuenta de lo complejo que resulta el dialogar de veras con otros saberes y lenguas, pero realmente la principal pregunta es a partir de todo lo ya indicado: ¿existen las condiciones?, ¿éste es el comienzo del diálogo?, ¿estamos de veras mirando a los otros o seguimos atrapados en nuestros modernos imaginarios o espejismos? (Salas, 2011). Estas son las problemáticas que requieren mucha mayor reflexión y que se dan en este tipo de experiencias de encuentros culturales que posibilitan en el territorio los espacios universitarios.

Por eso mismo el terreno del postgrado es tan significativo ya que aquí se encuentran dificultades más complejas de tipo metodológico y epistemológico respecto de cómo se avanza en el diálogo y en el diálogo recíproco entre los saberes y conocimiento (Salas, 2017). La pregunta que va apareciendo en las investigaciones de nuestros estudiantes: ¿cuál es el tipo de metodología intercultural para alcanzar determinados resultados al que estamos obligados por ser un Doctorado universitario? El asunto no es baladí ni sencillo, porque cada vez que se pregunta a los estudiantes sobre la metodología de investigación ellos se retornan a las conocidas metodologías elaboradas en los manuales y textos de instituciones occidentales y tienen dificultades para transitar por caminos metódicos inéditos, que recoja plenamente la voz de los actores y que asuman los tipos de conocimientos que los sujetos y comunidades tienen.

Para nosotros como equipo formativo e interdisciplinario la gran cuestión sigue siendo no solo levantar temáticas y contenidos interculturales e interétnicos, sino mirar cómo somos vigilantes críticos, con una auténtica preocupación epistémica crítica, para descolonizar las metodologías y levantar los saberes invisibilizados, para explorar las prácticas culturales de contacto que tienen las propias comunidades, y en este sentido, ir desaprendiendo de aquellas formas metodológicas y epistemológicas de hacer un solo tipo de investigación científica. Pero, los programas de postgrado sometidos al control de carácter procedimental, propio de un paradigma de la "ciencia unificada", aparece este esfuerzo frecuentemente como menos científico o pseudocientífico. Para lograr valorizar académicamente una investigación auténticamente intercultural e interlingüística se vuelve bastante difícil, ya que los criterios de las prácticas investigativas siguen siendo, en general, todavía monoculturales y/o de meras procedimientos formalistas de apertura.

Termino concluyendo esta relación entre filosofía hermenéutica, educación lingüística e interculturalidad como parte de mi experiencia hermenéutica en el territorio del Wallmapu. Lo más importante de lo que se entiende por conocimiento para el mundo Mapuche se podría enunciar sintéticamente así: no es la cantidad de conocimientos lo que define su profundidad, sino la intensidad de dicho saber para hacerme mejor persona (Che), esto es lo esencial. En este marco de diálogo dialogante, como gustaba decir Panikkar, es la calidad de la relación que yo tengo con alguien diferente lo que cualifica. En este sentido, cuando un Mapuche me habla en su lengua y me refiere a su mapun Kimün, lo que me quiere indicar con esto es que el verdadero conocer involucra varias dimensiones de sus propias raigambres, donde por un lado necesito saber quién es el otro que me habla y me puede enseñar, y de quien soy yo que puedo hablar, enseñar y ayudar eventualmente a ese otro. Por eso estamos en unos intersticios donde en el dialogo cada uno enfrenta su propia experiencia a la experiencia de los otros. Ahora, mientras no haya esa travesía verdadera y no haya una transformación de nuestra mirada, no podremos avanzar en investigaciones genuinas que nos permitan comprender de algún modo, los topoi a la base los saberes y las prácticas de las otras culturas y seguiremos quedando atrapados en procesos formativos que se quieren en apertura, pero mantienen sus sesgos ambiguos de occidentalistas y multiculturalistas, que impiden avanzar en las necesarias búsquedas diatópicas que requieren estos tiempos.

Bibliografía

Aguiló, A. (2010). "Hermenéutica diatópica, localismos globalizados y nuevos imperialismos culturales: orientaciones para el diálogo intercultural", en *Cuadernos Interculturales*. U. de Playa Ancha, Valparaiso, pp. 145-163.

De Sousa Santos. B. (2017). *Justicia entre saberes: Epistemologías del Sur contra el epistemicidio.* Madrid: Morata.

Fornet-Betancourt. R. (2000), "Aprender a filosofar desde el contexto del diálogo de las culturas", en: *Interculturalidad y globalización*, San José: DEI.

Catriquir, D. et Al. (2007). *Patrimonio Cultural Mapunche,* Temuco: Ediciones UCT, 3 tomos.

Llanquinao G. & Becerra (2017). *Mapün Kimün. Relaciones mapunche entre persona, tiempo y espacio.* Santiago de Chile: Ocho Libros.

Ñanculef, J. (2016). *Tayiñ Mapuche Kimün. Santiago de Chile: Cátedra Indígena.* FACSO Universidad de Chile.

Quidel, J. (2020). "La noción mapuche de che (persona)". Tesis doctoral de Antropología Social de la Universidad estadual de Campinas.
Panikkar, R. "Hermenéutica diatópica" recuperado en el link: https://www.raimon-panikkar.org/spagnolo/glossario.html
Todorov. Z. (2007). *El descubrimiento de América*, México, Siglo XXI.
Salas. R. (2011). "Filosofía occidental y filosofía mapuche: iniciando un diálogo", en *Revista ISEES*, N°9, 2011, pp. 119-128 (en co-autoría con Armando Marileo).
Salas, R. (2017). "Problemas y perspectivas del diálogo intercultural como una filosofía y teología prácticas". Actas Teológicas y Filosóficas-UCTemuco, 129-137
Tubino, F. (2009). "Aportes y límites de la hermenéutica diatópica al diálogo intercultural sobre los derechos humanos", en sitio de Red internacional de Estudios interculturales, Lima, Ediciones PUCP.

De la “castellanización” al “agenciar” del castellano: un ejercicio reflexivo desde la propia experiencia mapuche

Exequiel Antilao-Carilao

Introducción

Este breve trabajo se escribe a partir de la experiencia del nütram/conversación de algunas personas mapuche ancianas y su grupo familiar, se pretende observar con detención los diferentes discursos que emergen en sus conversaciones cotidiana en un lenguaje de alternancia de códigos donde de manera consciente o inconsciente transforman los idiomas en dispositivos por donde circulan y trasmiten saberes propios de su cosmovisión.

Desde el mapuche kimün los nütramkan, -siguiendo algunas definiciones filosóficas de Humberto Maturana (2009)- pueden ser análogos a la danza del ´lenguajear´ y el ´emocionear´, donde los diferentes mundos individuales son interceptados por el newen del dungun de los y las ancianas; y al volverlos su rehén ese espacio se transforma en una micropolítica (Córdoba, 2019), pero no únicamente de revitalización lingüística, sino de traspaso de saberes cuyo vehículo son los piam, entre otras, narrados en mapudungun o castellano en donde el o los oyentes de las y/o los ancianos, a veces, sin percatarse de antemano se encuentran reflexionando en una trama intersubjetiva como una tonalidad en una pieza musical que les impide abandonar el ngülamtun.

Se considerarán a personas ancianas en este estudio por el carácter cultural de las familias en la cual las personas mayores adquieren el carácter de ser sujetos “completos” es decir que en ello está la vivencia de la juventud como empiria de su desarrollo y a la vez su ancianidad. Por consiguiente, este trayecto de vital personal los sitúa como los ngen ruka[7], es decir los dueños de casa, los “mandamases” entre quienes lo integran, de ahí que su experiencia respecto del idioma castellano anticipe una significación innovadora de convivencia de los idiomas.

---

[7] *Ngen ruka* significa la persona que manda en cada hogar, esta figura no es homologable a la categoría de “dueña de casa” que ha creado la política patriarcal y la matriz productiva hegemónica respecto de las mujeres.

La problemática de la "castellanización" del indígena ha sido objeto de estudio de la lingüística el cual ha ido agudizando la crítica a este idioma hegemónico y por consiguiente la revitalización de las lenguas vernáculas como el mapudungun permitiría bloquear el flujo ideológico occidental que se ha instalado en la historicidad de los mapuche re-semantizando su identidad.

El desarrollo de esta investigación coloca entre paréntesis este conflicto relacionado a la castellanización y que las disciplinas como la antropología lingüística o la sociolingüística de forma asertiva la ha problematizado. Este trabajo se adentra en una inusual polémica, en tanto que asume la transculturación lingüística como parte de la historia de los mapuche; y que en el devenir de los mismos se ha ido configurando inesperadamente un "sujeto bilingüe" que si bien utiliza el castellano lo hace para agenciar significados culturales en la construcción de si mismo, de su identidad y en la interacción con otros/as a través del discurso.

Problematización

La castellanización de los pueblos originarios en general y mapuche en particular sin duda tiene como origen un escenario de enfrentamiento violento descrito comúnmente como "choque cultural" y que sus efectos permanecen activos hasta el día de hoy. Desde el inicio la instalación de lenguas de origen toponímico europeo hasta Latinoamérica no estuvo exenta de polémica, Rolando Bonato (2017) desmantela el candente cruce entre Faustino Sarmiento y Andrés Bello cuando señala que ambos "polemizaron en relación con la apropiación o no de las tradiciones hispánica y francófona en el contexto latinoamericano" (pág.185). Parece ya existir en sus declaraciones la advertencia de "positivizar" el saber y las tradiciones tanto del español como del francés en otras territorialidades que desconocen su habla; esta original preocupación prologa la advertencia de la secularización de estos dos idiomas en contexto de "barbarie". Esta situación en el territorio mapuche movilizó a Lenz y lo declara en su introducción a los Estudios Araucanos, "el castellano ha sufrido en boca del pueblo bajo de Chile, tenía que procurarme conocimientos de la lengua indígena para averiguar si acaso este desarrollo se debía en parte a influencias ejercidas por el idioma de los aboríjen es del país" (1895-1897). El autor encuentra que el habla hispana esta permeado por el sustrato indígena.

Wittig (2021) en un estudio reciente señala que, "La sociolingüística es entendida como un área multidisciplinar dentro de los estudios del lenguaje, que se ocupa, entre otros fenómenos, de las situaciones de contacto de lenguas en sociedades bilingües" (pág.108), en

ese mismo estudio se observa de manera preponderante la figura de las personas mayores que integran los grupos familiares como aquellos que habiendo sido permeado por el castellano y que esta situación se agudizo en las nuevas generaciones, ha reactivado la tarea de trasmitir el kimün y de esta forma hacer frente a la castellanización de sus descendientes.

No obstante a lo anterior, el devenir de la castellanización sigue operando de forma patológica, Ana Hecht (2010) en un estudio referido a la socialización lingüística en familias indígenas en Argentina, desde un enfoque intergeneracional refiere que "la presencia de los abuelos no necesariamente asegura un mayor uso de la lengua nativa en el ámbito hogareño" (p.7), concluye su estudio refiriendo que la lengua vernácula más que conservada y trasmitida por las personas ancianas hacia las nuevas generaciones, es retenida entre los ancianos y utilizan el castellano al momento de entablar diálogos con personas más jóvenes.

Un hallazgo similar se encuentra en Inge Sichra (2016) lo que le permitió concluir en uno de sus estudios respecto de la política de revitalización lingüística en la familia: "Los abuelos, como cualquier otro miembro de familias indígenas migrantes y no migrantes, son susceptibles a ideologías de asimilación y castellanización" (pág.148). Esta afirmación parece enfrentarse a un triste derrotero ya que los ancianos construidos ideológicamente como la valla más resistente a la castellanización, actualmente estaría siendo desmantelado sin posibilidad de reversión, "el hogar ha dejado de ser el territorio refugio donde se contrarrestaban las ideologías dominantes". (Sichra, 2016, pag.148).

Desde una vereda académica que se suma al esfuerzo de revitalización lingüística señalada por Wittig (2021), Melissa Stocco (2016) se menciona que la escritura de textos desde una forma bilingüe implica un desdoblamiento del propio autor. Desde ahí algunos escritores indígenas y entre ellos poetas como es el caso de Adriana Paredes Pinda encuentran su territorio al traducir sus escritos del castellano al mapudungun, al respecto indica;

> El cuerpo de la autora, al igual que el cuerpo doble del poema, pervive como ser entre dos mundos y encarna así una contradicción que subvierte los órdenes culturales a ambos lados de la frontera, construyendo una subjetividad no como identidad reencontrada, como lo idéntico a sí mismo, sino como multiplicidad abierta a los flujos de tiempos y espacios diversos por los que transita (Stocco, 2016, pág.319).

Escenifica de esta forma la desterritorialización como una contradicción que a ratos exige el repliegue hacia la lengua original, pero a la vez esta misma escena del despojo la permite emprender nuevos

vuelos que va transformando desde la exo-inmanencia la propia subjetividad de la machi Pinda.

¿Qué dice Pinda al respecto? "soy una mapuche champurria, ´agua con harina´ como dicen las papay" (Mingo, 2017, pág. 175) aludiendo a una identidad cultural mixta, también en un fragmento de su prólogo al libro titulado "Awkan Epupillan Mew"[8] de Antonio Calibán Catrileo escribe, "yo habito entre dos mundos muchas veces, así nos hallamos los 'parriache', los que no somos paradigma de raza, lo que no somos prototipos de purismos ni esencialismos intocados por la historia y el colonialismo" (2019, pág. 11). Esta categoría de Pinda se la puede analizar desde la óptica de Barthes, este autor explica que los límites existen para definir qué es lo que hace el ser/no ser de una determinada cultura, pero a la vez observa que esos elementos no son herméticos ni aislado, sino que ante todo son producidos en y por la sociedad por tanto en ese contexto son también definidos por la historia, el colonialismo, la interacción, el intercambio y el diálogo; y por ende, los elementos en sí (en este caso la monolengua o el bilingüísmo) no son nunca estáticos para definir al Mapuche en el tiempo. Entonces, los parriache, vendrían hacen el proceso de resistencia, una definición paradigmática y purista del "deber" ser, según un imaginario esencialista; y la agencia que ellos/ellas mismas le dan al bilingüalismo para reconocer su propia historia biográfica.

Así se identifican dos contextos de revitalización lingüística; la primera refiere a las personas mayores que se encontrarían retomando su rol de educador/a familiar de la lengua originaria hacia las nuevas generaciones y en segundo, las personas que escriben en la lengua castellana y que a la vez lo traducen al mapudungun.

Desde esta breve revisión bibliografía el asunto de la "descastellanización" supone en la actualidad un problema ya casi de orden inmanente situándose como una problemática de carácter álgido, conllevando a que varios estudios sociolingüísticos en contexto intercultural se centren de manera preponderante en las políticas de revitalización de lenguas originarias, pero este enfoque a la vez de ser asertivo empaña una "otra posibilidad" que refiere al uso del castellano como posibilidad de diálogo con otros sujetos que no dominan el mapudungun.

Esta investigación -sin desconocer la problemática del uso de la lengua hegemónica- centra su atención en el análisis de discursos de las personas ancianas, y tiene como principal premisa epistémica, el principio de la dualidad como expresión del mundo de cada sujeto.

[8] *Awkan* puede entenderse como "rebeldía", *Epu*, es el número dos y *Pillan*, puede entenderse como espíritu.

Estos sujetos hablan mapudungun como primera lengua. No obstante, dado los procesos de aculturación lingüística, actualmente utilizan con frecuencia el lenguaje entreverado con sus descendientes y el castellano principalmente con personas que no dominan el mapudungun, pero a la vez adecuan el castellano a la estructura discursiva propia del mapudungun.

Desde esta realidad se desprenden dos supuestos, el primero refiere a que la larga data de transculturación lingüística que tenía como objetivo subsumir a los pueblos originarios en una categoría de ciudadano/a civilizado/a, los procesos de resistencia han devenido de manera sorpresiva en un sujeto bilingüe. El segundo se expresa en un tipo de hibridación lingüística donde no solo se trastoca el mapudungun, sino que también se genera en el castellano un tipo de agenciamiento por donde los mapuche hacen circular sus propios significados culturales. El presente trabajo se ocupa más específicamente respecto de este último supuesto, y de lo que está en el centro de nuestra actual investigación doctoral.

Pregunta de investigación: ¿Qué significado otorgan al castellano personas ancianas hablantes de mapudungun en sus prácticas discursivas de trasmisión cultural?

Objetivo general: Comprender los significados que otorgan al castellano personas ancianas hablantes de mapudungun en sus prácticas discursivas de trasmisión cultural

Objetivos específicos:

- Identificar los contextos que motivan a las personas ancianas para transitar de uno u otro idioma para el desarrollo de un nütramkan de trasmisión cultural.
- Definir los tópicos que se relacionan con la trasmisión cultural presentes en los nütramkan.
- Interpretar las funciones prácticas y simbólicas del uso de las dos lenguas desde la reflexión propia de los/as participantes.

Marco conceptual:

Utilizo el termino wechu trem para referirme a las personas ancianas mapuche en este trabajo. Wechu lleva a la idea de subir, llegar arriba, y trem, sugiere la idea de ir creciendo, evolucionando, por consiguiente, wechutrem refiere a la idea de algo que no crece más porque ya crecido lo que debía haber crecido. Esta idea bien se relaciona con un árbol viejo que una vez alcanzado su altura máxima permanece por el resto del tiempo de pie hasta morir. Esta idea del wechu trem mediante la

metáfora del meli folil küpal/tuwün -que refiere a la metáfora de la familia como un árbol- lo entiendo como la ultima fase del ciclo evolutivo de las personas antes de trascender la muerte.

Desde la idea planteada anteriormente, ser wechutrem/persona anciana en el mapuche mongen, implica ser un sujeto completo, una persona que ha llegado al "clímax" de su crecimiento, por tanto, el camino que resta es girar en nütram hacia las nuevas generaciones.

La naturaleza de los nütram/conversación provienen de eventos de carácter cotidianos o extra cotidianos y como tal mediante un proceso cognoscitivo se transforman en conversación que toman como agencia al che, como lo explica José Quidel, "a través del zugu transformado en verbo zugun, donde se realiza el mapuzugun, que es el habla de los espacios entre ellos, el habla de la Tierra" (2013, pág.9). Esta explicación en el mismo trabajo lo esquematiza de la siguiente manera:

Zugu Zugun ⟶ güxam ⟶
(Quidel, 2013, pág.10).

Así la vida en pareja desde la cosmovisión mapuche o el dialogo que integra a ancianos y jóvenes o un grupo familiar que recibe en el seno de su hogar a un witran no solo significa una disposición de autorrealización y reproducción de la vida humana, sino ante todo adquiere una significancia etno-semántica.

Este significado etno-semántico es reconocido como el mundo dual y es parte de la gramática del mapudungun que lo distingue del sujeto individual y del plural, al respecto Cañumil (2011) lo explica como pronombres personales aludiendo a la posición de la persona dentro de un dialogo indicando:

> Cuando se trata de dos personas
> iñciw nosotros dos
> eymu ustedes dos
> feyegu ellos dos, ellas dos (también kisu egu)
> (Cañumil, 2011,
> pág.32).

Esta dualidad es como la grandeza evanescente de tipo hegeliana que se reconstituye a diario con el marri marri, como perspicazmente lo captó Magnus Course cuando refiere "cada mañana al despertar los miembros de una casa emprenden rumbo hacia el corazón de la misma (…) al llegar cada persona saluda a quienes ya se encuentran ahí con un buenos días" (2017, pág.69). Y cuando el laborioso trabajo de la vida campesina cuya tendencia es la agricultura interroga la edad de las

personas merced del tiempo/espacio de vida, la ancianidad entra en wüñoñküyen por la concurrida limitancia física y por tanto se produce el weküyen del nütram, es decir, el amanecer primaveral de las conversaciones/discursos cargados de significados que los implementaran en su propia vida restante como el traspaso hacia quienes integran su reyñmawen.

Los nütram se desarrollan en función de diferentes agenciamientos, "se trata de una realidad vinculada a diferentes procesos como sembrar, viajar o participar en ceremonias religiosas que se encuentran organizadas" (Torres, y Quilaqueo, 2011, pág.2). Así, se producen desde un saber/küpal y desde un lugar/tuwün, del mismo modo los pewma se constituyen en una vida onírica que responde al hiper tiempo e hiper espacio por donde transitan los nütram de un mapu a otro mapu (Ñanculef, 2016) así un nütramkan en el pewma realizado en el wenu mapu será reproducido en el nag mapu y viceversa. Cuando se hacen llallitun/visita entre familiares, los nütram rejuvenecen al che en tanto que los witran agencian novedades, esto hace que no pocas conversaciones sean de largo aliento desregulando temporalmente el escenario natural, es decir, el espacio/tiempo sea día o noche quede momentáneamente a merced de la conversación.

Adolfo Elizaincín (2007) menciona que al momento en que se produce el encuentro entre dos lenguas se producen diferentes tipos de problemáticas y a la vez de contacto, respecto de la primera refiere que el problema proviene porque cada idioma; "forma parte constitutiva del mundo creado por el hombre para su supervivencia y para satisfacción de sus necesidades espirituales, progresivamente más elaboradas y sofisticadas, es decir su cultura". (pág.120). De esta forma la lengua entre otras cosas también es la responsable de trasmisión de la cultura, por lo tanto, la problemática del contacto entre lenguas se correlaciona necesariamente con el problema del contacto entre culturas.

El contacto se lo expresa de la siguiente forma: indica que existen a lo menos dos formas típicas de encuentro, la primera refiere al encuentro de lenguas cercanas donde se produce el problema de la tipología lingüística y la segunda, el encuentro entre lenguas lejanas, donde se produce el problema sociolingüístico relacionado al poder, así el contacto entre el castellano y el mapudungun, -siguiendo la preposición del autor- respondería a un encuentro entre lenguas lejanas donde el poder de una lengua actúa, "tomando solo en cuenta las que entran en contacto, y no en una comparación universal" (Elizaincín, 2007, pág.122).

Ahora bien, cuando existe un contacto entre dos lenguas imperiales se estrechan los vínculos mediante un proceso que va desde el contacto hacia una variación y que puede decantar en cambio, este

asunto cambia cuando se trata de una lengua imperial con una lengua originaria, visto de este modo, el asunto se explicaría de la siguiente forma: cuando en el español se hayan rasgos del mapudungun, es sustrato, pero cuando en el mapudungun se hayan rasgos del castellano es superstrato, así el sustrato favorecería las interferencias y el superstrato favorecería los préstamos. (Elizaincín, 2007).

Marco metodológico

El tenor metodológico de la presente investigación responde a la Grounded theory, al respecto Virginia Monje (2015) en la senda de Glaser y Strauss señala; "la teoría fundamentada es utilizable con cualquier tipo de dato y desde las perspectivas de diversos paradigmas" (pág.77). En congruencia con esta afirmación Kathy Charmaz (2006) menciona que; "Grounded theory methods can complement other approaches to qualitative data analysis, rather than stand in opposition to them". (pág.9).

El método que propone la grouded theory sugiere pasos específicos flexibles, por lo que se iniciara con una codificación abierta de los datos, escrituras de memorandos de manera paralela, categorización y comparación constante entre códigos, memorandos y categorías, esto permite la introducción inductiva de los datos.

Dado el carácter cultural de las personas sujetos de investigación y la apertura de la grouded theory, la recolección de los datos se realizará desde el nütram/conversación, en la cual habiendo dado la apertura con el marri marri que comprende el inicio del pentukun, se irá introduciendo de manera progresiva el ramtukan/acción de preguntar en el nütramkan mediante preguntas gatillantes y circulares que permitan construir nütram desde el küpal y el tuwün de las personas sujetas de la presente investigación.

Resultados

A continuación, se colocan a disposición de manera sucinta los resultados en función de citas textuales y categorías. Del proceso de análisis emergieron cuatro categorías que se expondrán de manera descriptiva; 1) El uso exclusivo del wingkazdungun conlleva la pérdida del mapudungun 2) Alternancia de códigos en los nütram contemporáneos 3) El wingkazdugun como competencia comunicativa en la frontera de socialización (trawumen) y 4) Bilingüismo para habitar el lenguaje del otro.

El uso exclusivo del wingkazdungun conlleva a la pérdida del mapudungun

La presente categoría evidencia una preocupación por parte de las personas entrevistadas respecto de la lengua materna. Siguiendo a Elizaincín, (2007) aparece la problemática del poder de las lenguas. Al respecto una de las entrevistadas refiere, "Por eso los mapuche da no sé qué, quieren hablar puro wingka, lo hablan mapuche, no responden mapuche he eso lo que a mí no me gusta" (entrevistada 1).

Se evidencia con claridad la indignación por aquellos mapuche que tienden a comunicarse solo en castellano, no obstante, se advierte que no existe un rechazo total a este idioma sino una crítica a su uso exclusivo, obsérvese con atención la siguiente cita de la entrevistada, "Estar contestando puro wingka, entonces no me gusta tampoco esa gente porque yo no crié así mi hijo porque soy mapuche, netamente mapuche" (entrevistada 1). El ser "netamente mapuche" en primera instancia parece referir a un tipo de esencialismo puritano, sin embargo, desde una perspectiva analítica axiológica la recurrencia a este tipo de afirmación se correlaciona con una reafirmación de la identidad cultural que parece menguar cuando el idioma que se utiliza con mayor frecuencia es de origen extra cultural. Del mismo modo lo explica otra entrevistada:

> La juventud, poco, poco le entusiasma ahora la gente, los jóvenes, en caso "patito" ese no habla mapudungun, le hablo puro mapudungun, pero me contesta wingka noma, ese pichiwingka que tengo (risa) puro wingka me salió, muy a veces me contesta mapudungun (entrevistada 2).

Se reafirma el supuesto que el problema no radica en el uso de ambos idiomas sino en el uso exclusivo de un idioma por sobre el otro en tanto que su consecuencia genera una afectación directa en la lengua menos utilizada. Pero a la vez se observa un juego lingüístico cuya dinámica mediadora pendular se expresa de la siguiente forma; cuando las respuestas a quien está hablando en mapudungun son en castellano entonces se agudiza el uso del mapudungun forzando al otro hablante a comunicarse en el mismo idioma, esto parece reflejar el escenario contrario, cuando se les obligaba hablar en castellano. Para la entrevistada el desinterés por parte de la juventud de hablar el mapudungun es una problemática del presente el cual no permite la socialización del idioma en espacios extrafamiliares o en el contacto con otras personas. La siguiente cita releva la problemática del desconocimiento del mapudungun en el contexto de la ciudad y

reivindica este espacio como posibilidad de habla libre de la lengua materna, que en tiempos de la colonización fue instalada como de exclusividad de la lengua castellano.

> Allá 'Caupi' anda hablando mapudungun noma allá en Santiago, lo admiran, igual la viejita 'Pancha' ahí también dicen que anda conversando puro mapudungun cuando llega uno de por aquí, el marido, Segundo Huenulaf, conversaba decía, miraban los wingka, no entendían se reían decía (risa) conversando la vieja en la calle puro mapudungun, si cada cual su idioma pu', quien lo prohíbe, nadie lo puede prohibir (entrevistada 2).

Para la entrevista la época de clausura del mapudungun ha sido superada por una nueva época de carácter democrático donde la libertad de ambas lenguas se concretiza en la decisión de la persona como sujeto activo en la decisión del uso del idioma que sea de su preferencia. Ahora bien, este sujeto mapuche no es un sujeto que a partir de la democracia como espacio de libertad, ha comenzado a hablar en dos idiomas, sino que es o mas bien son los actantes que han resistido a la homogenización lingüística y han sido los/as autoras de la democratización, primeramente, en sus vidas cotidianas, permeando también los sistemas estructurales y sus políticas.

Alternancia de códigos en los nütram contemporáneos

La alternancia de códigos en el nütramkan aparece de manera natural aun cuando las personas ancianas hablan entre sí, las citas textuales que se ilustran a continuación han sido escogidas solo como ejemplos y no agotan la cantidad de otros ejemplos que permitieron arribar a esta categoría, "¿Chum viaje fuimi am? -si küme tripamen, kiñe trabajador kelluenu, deulitulen, chumul ten eluanian plata" (entrevistado 2). Aquí se le está preguntando a una persona como le fue en el viaje, en el contexto de realización de una diligencia personal en un banco. Tanto en la pregunta como en la respuesta el dialogo está construido principalmente desde el mapudungun, pero entre medio aparecen palabras propias del castellano.

La misma alternancia de códigos se observa cuando el dialogo desarrollado es a partir del castellano, "¿Cómo te fue en el lawentuchefe? -me fue muy bien, me dijo, eymi kutran está en el riñón pi" (Entrevistado 3). Aquí la pregunta refiere a como le fue en su hora médica, la respuesta refiere a que le fue muy bien en tanto que el medico logró localizar la enfermedad en su riñón. De esta forma la mezcla de códigos se constituye como un recurso expresivo o comunicativo, el cual también ha ido conceptualizando de diferentes formas, entre ellas para

algunos lo mencionan como el "champurriao" o "entreverado" como lo tipifica una de las entrevistada.

El wingkazdungun como competencia comunicativa en territorio cohabitados

En los diálogos sostenidos es recurrente identificar el sistema educativo como el lugar donde se realizó la transculturación lingüística, lo refiero de esta forma porque no existió una política educativa que aperara desde el bilingüismo, sino que a la par del esfuerzo por radicar el castellano estaba también el esfuerzo por erradicar el mapudungun, "Ahí en la escuela lo amenazaban a los niños, si hablai´ como indio no vai´ a allegar a ni un lao, teni´ que civilizarte, -le decían" (entrevistado 3)

Para una de las entrevistadas la socialización con el mundo cristiano significo un proceso lento de aculturación lingüística:

> como mi mamá era machi, entonces a mí me sacaron de ahí con unos cura, buu… yo andaba con los curita pa´allá pa´acá, con las monjitas, y ellas hablaban puro wingkazdungun pu´ así lentito fue aprendiendo, luego ya que me sacaron de acá pa´que el espíritu no me siguiera más, también me decían que no hablara ma´el mapudungun, así que yo después parecía pueblina, era ver una cheñorra, puro wingkazdungun noma le hacía, después cuando volví, ahí me retome yo mi lengua. (entrevistada 2).

Como bien se observa en la cita, la transición lingüística derivó para la entrevistada necesariamente en la perdida de la identidad cultural tal como lo menciona Elizaincín (2007), por tanto, esta problemática de socialización con otra lengua promovió a una extirpación de sus raíces culturales. Pero luego de problematizar el proceso de aculturación mediante el forzado cambio de idioma, aparecen otros relatos como:

> Una vez cuando fui a inscribir mi hijo en la civila, esa no me pescaba, me decía espérate por ahí mientras sus amigas pasaban, entonces, pero yo cuando le respondo a la cheñorra en su idioma se asustó, esta india también habla me lengua diría pu, no, no señora ya lo voy atender, ahí me atendió altiro, tiene que tenderme ante porque la micro va a pasar ligerito y me atendió pu, si, así que lo reté, como va a saber retar mapudungun noma uno (risa) yo le daba a lo do (entrevistada 1).

Aquí el castellano aparece como una posibilidad de dialogar en función de las mismas competencias comunicativas, la siguiente cita refrenda esta misma conclusión:

> Cuando trabajaba con la Rosa Raiman donde una patrona, una vez no sé qué hizo y le pego la patrona, entonces yo le mande una retá, ¡oh! Dijo, yo le hablé tupito wingkazdungun y quedo espantá, hasta perdón pidió después, claro la Rosita no pu, como hablaba puro mapudungun entonces no pudo responder y ahí se aprovechaban pu (entrevistada 2).

Aquí se observa el agenciamiento del castellano como uso necesario para defenderse de la discriminación del wingka, a la vez una resignificación de un idioma que en primera instancia le significo la pérdida de su cultura, ahora le sirve para luchar en el terreno del propio opresor. Pero cuando las personas entrevistadas son llevadas mediante el ramtukan en el escenario actual de la lengua y el traspaso del mapudungun en sus hijas/os, aparece un relato más conciliador entre ambos idiomas y a la vez como una oportunidad de crecimiento y como herramienta de competencia en el mundo social actual:

> Aquí a mis hijos lo hacen al lado, cuando nacieron ahí yo les hablaba puro mapudungun, pero cuando ya crecito así, iban al colegio entonces yo le enseñe ante el wingkazdungun para que allá aprendiera a leer así lo libro, a contar y to´. (entrevistada 1).

Así también lo refiere otro entrevistado, pero en atención a su propio proceso de transculturación lingüística:

> Yo vi cuando les pegaban a los niños por no hablar wingkazdungun, así que cuando mis hijas fueron al colegio ahí le enseñe mapudungun pa´ que nadie te pase a llevar hija le decía. Igual ahora la juventud estudia y aprenden las leyes, todo eso libro que leen y eso es puro wingkazdungun ¿y ute cree que por ser mapuche no lo podemos leer eso? ¡claro que sí! Si no somos burro pu´ (entrevistado 3).

Esta categoría denominada como "el wingkazdungun como competencia comunicativa" no se puede entender alejada de su contexto histórico. Las primeras citas reflejan el trauma de la imposición del idioma, luego se va deslizando hacia una reapropiación resiliente del idioma impuesto para resistir y hacer frente a los procesos de discriminación para luego asumirlo como una necesidad resignificando la experiencia traumática como una competencia necesaria en los hijos para desenvolverse en una sociedad culturalmente mixta.

Bilingüismo para habitar el lenguaje del otro

Como ha ido quedando demostrado en las categorías anteriores no existe (al menos en las personas entrevistadas) un ánimo de desentenderse del castellano, sino de aprender y usar ambos idiomas como bien queda reflejado en este extracto:

> Si yo me quiero dar a entender entonces le hablo wingkazdungun, eso que no hicieron los wingka ahora yo lo hago. Ellos dijeron no hablen ma´ su lengua, pero ahora yo no puedo hacer lo mismo, tengo amigos, tengo nuera, yerno, nietos que no son puro mapuche, champurria son y yo le voy a prohibir hablar castellano, no, eso no es bueno, ambos idiomas, pero no puro wingkazdungun tampoco, ambo, ambos digo yo (entrevistado 2).

Esta cita refleja también una base biológica como el término "champurria" el cual supone la apertura como necesidad en el manejo de ambos idiomas. Pero a la vez ambos idiomas aparecen como posibilidad de agenciamiento comunicativo, por lo que la práctica del ejercicio parental como agentes socializadores de idiomas hacia los y las hijas parece constituirse como un nuevo aprendizaje a lograr en las familias mapuche contemporáneas, a la vez la familia va adquiriendo el carácter que Córdoba (2019) lo denomina como micropolítica.

Conclusión

Desde el estudio realizado se puede comprender que el mapuche no es pasivo frente a la transculturación lingüística, sino un sujeto hábil para captar las alteridades sociolingüísticas adopta sus "herramientas" y la reinstala como una posibilidad más de reivindicación social, político, cultural y, por consiguiente, esta actitud también puede ser entendida como una descolonización de su propio mundo de vida.

En la sucinta revisión bibliográfica que fundamenta la problemática de este trabajo se identificó una suerte de dilema que podría acercarse a un tipo de "triste derrotero" de las familias como permeadas por la ideología dominante y a las personas que retraducen sus escritos en castellanos al mapudungun como un desdoblamiento de su propio ser para habitar un espacio "otro" caracterizado por una mixtura cultural. Estas conclusiones aún mantienen una cuota de realidad en el presente estudio en tanto que no se puede desconocer la decadencia del mapudungun a nivel general, pero también se advierte desde los hallazgos de esta investigación que lo que se ha significado como pérdida para las personas entrevistadas ha sido por otra parte, "ganancia" en

tanto posibilidad de cohabitar la comunicación agenciando a lo menos dos lenguas.

En las prácticas del nütram parece ser que el carácter inmunológico de los idiomas es cooptado por significados que se viralizan en sus propios enunciados. De esta forma podría decirse que de alguna manera se hizo realidad lo que Faustino Sarmiento y Andrés Bello temían. (Bonato, 2017). Y que Lenz sospechaba para la realidad plurilingüística en wallmapu.

Así, el valor que los hablantes le atribuyen al mensaje se superpone a la problemática del idioma, conllevando a nuevos supuestos como: que por sobre el idioma utilizado se superponen los significados del mensaje, esto conllevaría a utilizar como agencia el lenguaje del oyente, pues la finalidad es que el receptor comprenda de la mejor forma lo que se les está trasmitiendo. En otras palabras, cuando los wechutrem realizan nütram entre ellos practican de manera libre la alternancia de códigos, pero a la hora de realizar nütram con otras personas no hablantes del mapudungun, habitan el castellano para darse a entender y es aquí precisamente donde introyectan estructuras propias del nütram como, los ngülam, los pentuku o realizan acciones como el inkatun.

Así, las personas ancianas instalan la posibilidad de ejercer el bilingüismo desde los propios hogares y ya no solo desde los dispositivos escolares y esto es un dato importante que podría ser considerado al momento de pensarse la revitalización lingüística como plan educativo, en tanto que el proceso de aculturación ha transformado el contexto intrafamiliar como un dispositivo que de manera natural asume la crianza de su descendencia en clave interlingüística. Si esta práctica fuera considerada y las personas ancianas fuera reconocida como actores existentes y claves en la enseñanza de los dos idiomas, la revitalización del mapudungun se correlacionaría a la tasa de natalidad mapuche.

Bibliografía

Bonato, R. (2017). "La inmanencia del lenguaje: de la inclusión genérica al agenciamiento de la alteridad, el deseo y la micropolítica". Cuadernos del Sur Letras, (47/2), 183-192.

Cañumil T. (2011). *Mapuchezugun Ñi Gvnezuam Estudio del idioma Mapuche*. Florencio Varela: Xalkan.

Catrileo, A. (2019). *Awkan epupillan mew. Dos espíritus en divergencia*. Santiago de Chile: Pehuén.

Charmaz, K. (2006). *Constructing Grounded Theory*. Thousand Oaks, CA: Sage.

Course, M. (2017). *Mapuche ñi mongen: Persona y sociedad en la vida mapuche rural*. CIIR, Centro de Estudios Interculturales e Indígenas.

Elizaincín, A. (2007). "Ocho precisiones sobre el contacto lingüístico". *Revista Lingüística,* 19(1), 117-132.
Hecht, A. (2010). "Tres generaciones, dos lenguas, una familia. Prácticas comunicativas intra e intergeneracionales de indígenas migrantes en Buenos Aires". *Revista Internacional de Lingüística Iberoamericana*, 157-170.
Maturana, H. (2013). "Reflexiones sobre terapia y mis conversaciones con Ximena Dávila sobre la liberación del dolor cultura". En Terapia de Familia y Pareja. Santiago de Chile: Mediterráneo.
Mingo, E. G. (2017). *Zomo Newen: Relatos de vida de mujeres mapuche en su lucha por los derechos indígenas*. Santiago de Chile: Lom Ediciones.
Ñanculef, J. (2016). *Tayiñ mapuche kimün, epistemología mapuche – sabiduría y conocimiento.* Santiago de Chile: Universidad de Chile.
Quidel, J. (2013). "Importancia de las lenguas en el proceso de reconstrucción del conocimiento propio de los pueblos indígenas". Campos, C. y Rivadeneira, MI (coords.), *El diálogo de saberes en los Estados Plurinacionales*, 123-138.
Sichra, I. (2016). "Políticas lingüísticas en familias indígenas: cuando la realidad supera la imaginación". *UniverSOS*, 13, 135-151.
Stocco, M. (2016). "Reapropiación, descolonización y resistencia en la autotraducción mapuche". Adriana Paredes Pinda, Liliana Ancalao, María Teresa Panchillo y Elicura Chihuailaf. *Pasavento. Revista de Estudios Hispánicos*, 4(2), 421-433.
Torres, H., y Quilaqueo, D. (2011). "Conceptos de tiempo y espacio entre los mapuches: racionalidad educativa". *Papeles de trabajo - Cent. Estud. Interdiscip. Etnolingüíst. Antropol.* Sociocult. no.22 Rosario jul./dic. 2011.
Wittig, F. (2021). "Socialización lingüística en contexto mapuche: un acercamiento desde autobiografías familiares". En *Estudios Interculturales desde el Sur. Procesos, debates y propuestas.* (pp.107-123) Publisher: Ariadna.

De lingüista a witran: reflexiones a partir de una experiencia de investigación en contexto mapuche

Fernando Wittig González

Agradezco a mis colegas del área de Humanidades de la Universidad Técnica Federico Santa María y al Doctorado en Estudios Interculturales de la Universidad Católica de Temuco por invitarnos a participar en este segundo encuentro sobre Interculturalidad y Reconocimiento. En los tiempos que corren, es muy relevante generar estas instancias que permiten compartir experiencias y reflexiones con organizaciones y comunidades indígenas de los territorios en que nuestras universidades se encuentran emplazadas.

En respuesta a esta invitación, me he propuesto revisar parte de mi experiencia como investigador en temas de sociolingüística aplicada a contextos mapuche en los últimos 15 a 20 años. La perspectiva temporal me permite volver la mirada sobre distintas acciones singulares y verlas ahora como parte de un ciclo investigativo de carácter contextual y dialógico.

He intentado organizar la exposición en cuatro secciones. En la primera, describo muy brevemente los momentos que configuran este ciclo investigativo. En la segunda sección, me detengo en una experiencia singular, que ilustra, a mi juicio, el carácter dialógico recién señalado. En la tercera sección, me enfoco en los cambios propuestos por los propios participantes en la modalidad de interacción, situación que da origen al título de este trabajo. Cierro el texto con una breve síntesis sobre las implicancias que tuvo asumir el rol de witran.

1

Como primer punto, me referiré a los momentos que dan lugar a este ciclo investigativo. Debo advertir que se trata de una re-visión selectiva de acciones que en su formato original fueron pensadas (y hasta cierto punto, ejecutadas) desde una lógica 'mono-disciplinar', con la expectativa de confrontar en terreno supuestos o afirmaciones propias del conocimiento 'experto'. Dicho esto, es probable que las descripciones y reflexiones que siguen tengan valor sólo entre quienes pertenecen o adscriben a mi comunidad académica de base, es decir, la lingüística o sociolingüística local.

El primer momento de este ciclo investigativo surgió, precisamente, a partir de ideas que circulaban en el medio académico nacional respecto de la inviabilidad del mapuzungun en contextos no tradicionales. En función de mis intereses tanto académicos como personales, orientados al aprendizaje de la lengua, tuve la fortuna y el honor de compartir varios años con el kimelfe-yem Wenceslao Norín, conocer su rakizuam/pensamiento y participar de distintas acciones (cursos, talleres) que realizó a principios de este milenio en distintos espacios de la ciudad de Concepción. Esta etapa no se tradujo en 'productos investigativos' convencionales, pero sí fue sentando las bases para las acciones que vendrían más adelante. En particular, la búsqueda de nuevas voces, aún en el ámbito académico, con mayor pertinencia para comprender las condiciones de uso del mapudungun en ámbitos intra- e interétnicos; y por otro, una vinculación permanente aunque asistemática con actores sociales y agrupaciones mapuche en Concepción, que insistían en visibilizar el movimiento social mapuche 'al norte de la frontera'.

Como segundo momento, ahora sí en un rol 'formal' de lingüista, considero el trabajo de campo para la investigación doctoral sobre experiencias intersubjetivas de resistencia lingüística con hablantes de mapudungun de Santiago, Concepción y Temuco. El título de este trabajo anticipaba concepciones alternativas (también llamadas 'teorías nativas') sobre procesos de transmisión y socialización lingüístico-cultural a partir de elementos específicos del conocimiento mapuche. En esos espacios de interacción, se presentaron algunos elementos del mapuche kimün, como el concepto de küpalme, al cual acudían algunos hablantes para explicar sus trayectorias no lineales de aprendizaje del mapudungun.

El tercer momento de este ciclo acontece durante la ejecución de un proyecto Fondecyt en calidad de académico de la Universidad Católica de Temuco. La investigación buscaba comprender – desde afuera – las representaciones y posicionamientos de estudiantes mapuche ante el complejo escenario de vitalidad de la lengua. Si bien la propuesta estaba plenamente justificada a partir de los diagnósticos disponibles en ese entonces, la motivación de fondo surgió en la interacción en aula con estudiantes mapuche durante mis primeros años como profesor en dicha universidad. Este tercer momento del ciclo está marcado, entonces, por la interacción con nuevos actores implicados en el problema de la vitalidad y transmisión de la lengua, un diálogo que amplió la mirada sobre el papel de las lenguas en contacto (y conflicto) en las experiencias identitarias, ahora desde el ángulo de jóvenes mapuche procedentes de distintos territorios del Wallmapu.

El cuarto y último momento de este ciclo se presenta en una participación sostenida en actividades por la revitalización del mapuzugun, tanto en Temuco como en otros lugares del territorio, léase cursos y talleres, pero sobre todo manifestaciones en el espacio público y más recientemente en el espacio virtual. Esta etapa coincide con mi participación como profesor en los programas de posgrado en estudios interculturales de la UCT, lo que me ha permitido renovar diálogos con estudiantes e investigadores mapuche y no mapuche en torno a conexiones y desfases entre mi ámbito de formación disciplinar, el conocimiento mapuche situado y los estudios interculturales. Esta etapa coincide también con la instalación en la agenda pública del debate por los derechos lingüísticos de los pueblos indígenas, proceso que decantó en la Propuesta de Constitución Política presentada a la ciudadanía en septiembre de 2022.

2.

Paso ahora a describir con mayor detalle una experiencia singular cuya relevancia para los propósitos de este Encuentro sobre Interculturalidad y Reconocimiento tiene que ver con el rol activo que asumen los participantes integrando elementos del mapuche kimün que los constituyen en tanto che en diálogo con la memoria oral de sus mayores.

La pesquisa en cuestión tenía por objetivo comprender el lugar que otorgaban al mapuzugun en sus procesos identitarios estudiantes mapuche de universidades e institutos profesionales en la ciudad de Temuco. La fase empírica del estudio se desarrolló entre los años 2013 y 2014. La interacción con los participantes fue pensada y ejecutada, al menos en sus primeras etapas, en términos de un diseño mixto de investigación. En primer lugar, se aplicó encuesta orientada a identificar perfiles de hablante preestablecidos: bilingües activos, bilingües pasivos y monolingües de español. Con esta información, luego, se les invitó a participar en grupos de discusión con el propósito de conocer sus puntos de vista sobre las condiciones de vitalidad del mapuzugun y, a la vez, generar diálogos sobre sus experiencias de aprendizaje o no de la lengua en distintos contextos (familiar y escolar, comunitario, entre otros), y por último explicitar meta-reflexiones sobre sus competencias comunicativas situadas en contextos intra- e interculturales.

Las primeras observaciones tenían que ver con las características discursivas de sus relatos y reflexiones. Vistas en perspectiva, las entendemos como cualidades propias de una cultura centrada en la palabra, el saber conversar y el saber relatar, como enfatizan entre otros Yanai (2000), Golluscio (2006), Ñanculef y Cayupan (2016) y Catriquir (en este volumen). Conectando con experiencias previas, resultó muy

llamativo el fuerte vínculo entre narrativa personal y memoria familiar en sus relatos; también, la permanente negociación discursiva respecto del lugar que atribuían al aprendizaje y al uso del mapuzugun en sus procesos identitarios.

Por lo general, los episodios relatados cumplían una función argumental para referirse a sus niveles de conocimiento y uso del mapuzungun. Muchos de estos episodios remitían no a una experiencia 'propia', sino a la experiencia escolar de sus mayores como principal explicación del desuso y no transmisión de la lengua en sus grupos familiares. Con esa misma orientación, otros relatos se referían a episodios de violencia simbólica y física en distintos escenarios de relaciones interétnicas. También aparecieron prácticas sociales no contempladas en los repertorios bibliográficos, como los campeonatos de fútbol rural, en tanto dispositivo desarticulador del tejido social mapuche, sobre todo en los años de la dictadura cívico-militar. Por contraparte, otros relatos apuntaban a las iglesias rurales (católicas, principalmente) como espacios que propiciarían en la experiencia de sus mayores un retorno al mapuzungun después de años de negación u ocultamiento.

Esta diversidad de episodios con sus orientaciones a veces imprevistas incluía también agenciamientos no humanos como iniciadores de procesos de cambio en favor de una u otra lengua en determinado momento de la biografía familiar. Del mismo modo, la participación en prácticas ceremoniales dentro de la comunidad era señalada como un factor de gran relevancia para explicar la relación colectiva con el mapuzugun. En ese contexto y ya bien situado en el diálogo con sus pares, uno de los participantes se refirió a la asunción inesperada de roles tradicionales de lonko y machi en su grupo familiar. En su relato explicaba cómo esta circunstancia inesperada implicó un giro radical en la manera como su familia concebía la comunicación cotidiana; según el az mapu, los mayores debían reaprender y retomar la práctica cotidiana del mapuzugun, y los más jóvenes debían practicarlo hasta poder hablarlo con relativa fluidez. El contexto de entrevista grupal no era el más propicio para que los participantes profundizaran en sus relatos. Lejos de asumir un rol pasivo en el desarrollo de la investigación a la que habían sido invitados a participar, varios de ellos propusieron nuevas instancias de diálogo desde coordenadas no previstas en el diseño original, que incluían la participación directa de sus familiares, protagonistas o testigos privilegiados de los episodios relatados, y la realización de tales encuentros en sus propios lugares.

3.

Como se puede apreciar, la invitación introdujo varias modificaciones respecto de la formulación inicial del estudio. La más relevante tenía que ver con asumir el rol de witran o visita y adaptarse a las pautas de interacción que cada grupo familiar proponía para la realización de estos encuentros, en distintos lugares del territorio, y bajo condiciones específicas que se negociaban recíprocamente. Por otro lado, los participantes originales asumían ahora el rol de intermediarios o facilitadores entre un investigador-lingüista y sus grupos familiares. Lo anterior debe evaluarse en atención a la consabida desconfianza que recae sobre este tipo de agentes externos y sus prácticas la mayoría de las veces descontextualizadas respecto de los intereses que los participantes tienen en relación con los temas investigados.

Además de modificar las coordenadas espaciales y los roles en la coordinación del proceso; este nuevo escenario también puso a prueba la capacidad del investigador de situarse en los modos de interacción mapuche. En buenas cuentas, había que replantearse estos nuevos encuentros en una lógica mapuche del nütramkawün (o conversación recíproca). Por otro lado, si bien había un zugu o tema principal (los lugares del mapuzugun en la experiencia vital del grupo familiar), y una voluntad de llevar a cabo los encuentros con ese zuam o propósito, diversas circunstancias podían modificar el plan de acción, postergando la realización de los encuentros o bien derivándolos hacia otros asuntos.

Para situarnos en estas nuevas coordenadas de interacción conformamos una dupla de entrevistadores (o nütramkatufe) con José Küzel, investigador y lonko del lof Ütünento, Trüf-Trüf, lo que permitió dar mayor fluidez al mapuzungun y al mapuche kimün en las visitas. Esta modalidad de acercamiento (al respecto, ver Haboud, 2021) no solo facilitó la realización de los encuentros, sino que potenció el intercambio de saberes lingüísticos, culturales e históricos con las familias que aceptaron participar. Esta decisión significó un periodo de preparación no contemplado en el plan original, además de otras consideraciones teórico-metodológicas, en línea con lo que proponen Teillier et al (2016). Modificaciones que no fueron sencillas de incorporar y ejecutar, teniendo en cuenta los términos de referencia suscritos con las instituciones que financiaban la investigación en curso. En este nuevo escenario, los objetivos y los resultados proyectados inicialmente habían perdido relevancia.

Volviendo a las escenas de entrevista, éstas se realizaron en distintos lugares del territorio e incluyeron diversos momentos de uso interactivo en mapuzugun, buscando trascender los usos simbólicos tan propios de los momentos de apertura y cierre. Con las familias más

activas en el uso del mapuzugun, la lengua se presentó en diversas modalidades, partiendo por el chialintukuwün o saludo extendido. En estos casos, el acuerdo de uso libre de español o mapuzugun, dio lugar a una alternancia espontánea entre una lengua y otra, según los temas abordados o de acuerdo con preferencias de los mismos participantes de la conversación. Cuando se consideró necesario, se ofrecían traducciones bidireccionales con un propósito explicativo o de síntesis. En un nivel metalingüístico, el mapuzugun se usaba para evaluar el conocimiento del witran-entrevistador y conocer sobre su proceso de aprendizaje. En otras familias, el mapuzugun tenía menos presencia en el diálogo, pero estaba igualmente presente en el uso de conceptos de alto valor cultural y en los modos de orientar la conversación. Una vez establecido el contacto y generada una relación recíproca entre los participantes, el punto de partida del diálogo giraba en torno al tuwün y el küpan, el origen territorial y familiar de todos los participantes, incluyendo a la dupla de entrevistadores.

Los episodios desplegados en estos relatos abarcaban la experiencia vital de cuatro a cinco generaciones del grupo familiar, incluyendo sus relaciones en el lof o territorio. Esto permitía situar sus experiencias y reflexiones lingüístico-culturales en distintos momentos de la historia familiar, considerando distintos planos territoriales y espacios de realidad; en definitiva, distintos mapu. En estos contextos diversos, los relatos referían a escenas de discriminación y asimilación, violencia escolar y explotación laboral, migración y desarraigo; pero también a espacios privados de resistencia, experiencias de asociatividad urbana, procesos colectivos de recuperación de la memoria histórica del territorio, salidas y retornos al lof de origen, alejamientos y recuperación de las prácticas religiosas mapuche; sueños, agentes no humanos, perrimo o visiones, entre otras posibilidades.

4.

Dos características que predominan en la actividad académica actual son la eficiencia en la ejecución de proyectos (más aún si estos cuentan con patrocinio de instituciones) y la circulación de sus resultados en revistas de alto impacto. Aspectos que, muchas veces, tensionan el buen desarrollo de los procesos investigativos y, sobre todo, la relación entre los distintos roles o participantes. Por cierto, también se han instalado, aunque con menor protagonismo, criterios 'alternativos' que apuntan a relevar la pertinencia de los procesos investigativos, a través de enfoques interdisciplinarios.

La experiencia de investigación descrita implicó afrontar una serie de 'obstáculos' para su buena ejecución, si el parámetro principal es

el cumplimiento de compromisos suscritos con instituciones patrocinantes. Me refiero al cambio en los contextos y formatos de entrevista, la reciprocidad en la relación entre unos participantes y otros, la tematización de la propia experiencia vital como parte de esos diálogos, la disposición implícita a aceptar cambios de último minuto respecto de acciones previamente acordadas. En síntesis, asumir el rol de witran y no de mero investigador.

Desde este otro ángulo, los 'obstáculos' como los aquí señalados tienen el potencial de transformar no sólo las coordenadas metodológicas de un determinado estudio, sino que también – y esto es lo más relevante – de generar condiciones no previstas para implementar procesos investigativos dialógicos y contextuales, es decir, que incorporen (aunque no sea del todo consciente) los principios de la interculturalidad crítica, como el diálogo de saberes o la hermenéutica diatópica, como plantea Salas (en este volumen).

Para finalizar, quiero expresar mi agradecimiento a las familias que nos recibieron en su hogar para la realización de estos encuentros, como también a quienes los propiciaron, especialmente a los peñi Jaime Antimil, Nicolás Huichalaf, Linkoyam Treumün y José Nahuel. Chageltu may!

Bibliografía

Antinao, C. (2014). *Diccionario de Mapudungún. Ta iñ mapun dugun. Nuestra lengua mapuche*. Santiago.

Augusta, F. (2017) [1916]. *Diccionario Mapudungun Español / Español Mapudungun*. Ediciones Universidad Católica de Temuco.

Becerra Parra, R. (2018). "Folil Mapudungun: organización de un método con enfoque comunicativo para la enseñanza-aprendizaje de la lengua mapuche". Alpha (Osorno), (46), 89-110.

Catriquir, en este volumen.

Durán, T. y Ramos, N. (1989). "Interacción mapudungun-castellano vinculada a contextos educacionales en una población mapuche rural". *Lenguas Modernas* 16, 97-113.

Golluscio, L. (2006). *El Pueblo Mapuche: poéticas de pertenencia y devenir*. Buenos Aires: Editorial Biblos.

Gundermann, H.; Caniguan, J.; Clavería, A. y Faúndez, C. (2011). "El mapudungun, una lengua en retroceso". *Atenea*, 503, 111-131.

Haboud, M. (2021). Revisitando "Entrevistadores indígenas: un reto a los estereotipos".

Historia Mapuche (2016). *Wenuntuafiel afpuwulu mapu. El renacer de la Frontera. El movimiento Mapuche en el Gran Concepción 1979-2014.* Concepción: Ediciones Historia Mapuche.

Mayo y Castillo (2019). "Movimientos autónomos por la lengua mapuche en Wallmapu. En LASA FORUM", 50, 1, pp. 15-18.

Norin, W.; Becerra, R.; Mellico, F.; Fajardo, J.; Norin, F.; Huentemil, J.; Huaiquillán, O.; Marileo, A. y Eliseo Huencho (2013). *Folil Mapudungun 1. Chumngechi tañi kimeltungeken ka chillkatungeken mapudungun. Método de enseñanza-aprendizaje de la lengua mapuche.* Concepción: Trama Impresores.

Ñanculef, A. y Cayupan, C. (2016). *Kuifike zugu. Discursos, relatos y oraciones rituales en mapudungun.* Temuco: Comarca Ediciones.

Olate, A. (2017b). "Más allá del estado de vida de las lenguas. Elementos para el diagnóstico sociolingüístico de la dinámica interactiva del contacto mapuzugun /castellano". *Revista ALPHA* 45: 2595-272. Universidad de los Lagos.

Olate, A. (2021). "Episodios sociolingüísticos narrados por hablantes mapuzugun/español desde la perspectiva del contacto interétnico y político-histórico. Hetero-estereotipos y experiencias a través de las generaciones". Discurso & Sociedad, 2021 15(4):860-894.

Quidel, J. (2012). "Rol y presencia del mapuzungun en la colonia frente al proceso de evangelización". En Nahuelpán, Héctor et al. (editores). Ta iñ fijke xipa rakizuameluwün. Ediciones de la Comunidad de Historia Mapuche, Santiago de Chile, pp. 45-63.

Salas, A. (1987). "Hablar en mapuche es vivir en mapuche. Especificidad de la relación lengua/cultura". *RLA: Revista de lingüística teórica y aplicada*, Nº 25, 1987, págs. 27-36

Salas, R. en este volumen.

Sepúlveda, G. (1984). «Vitalidad Etnolingüística De La Lengua Araucana». Revista CUHSO, vol. 1, n.º 1, pp. 223-38.

Teiller, F. (2013). "Vitalidad lingüística del mapudungun en Chile y epistemología del hablante". Revista de Lingüística Teórica y Aplicada 51(1), 53-70.

Teillier, F.; Llanquinao, G.; y Salamanca, G. (2016). "¿De qué hablamos cuando hablamos de etnolingüística?: Bases teórico-metodológicas para un trabajo con el mapunzugun RLA". *Revista de lingüística teórica y aplicada*, 54(2), 137-161.

Vasilachis de Gialdino, I. (coord.) (2006). *Estrategias de Investigación Cualitativa*. Barcelona: Gedisa

Wittig. F. y Farías Caballero, I. (2018). "Trayectorias sociolingüísticas intergeneracionales. Una categoría para el análisis de procesos de

transmisión y desplazamiento del mapuzugun". *Atenea* (Concepción), (517), 123-138.
Wittig, F. y Hernández, M. (2017). "Los espacios significativos para la socialización lingüística en el discurso de jóvenes mapuche. Un acercamiento desde la investigación cualitativa. En Lenguas y Literaturas Indoamericanas", vol 19, 82-100.
Wittig, F. (2021). "Socialización lingüística en contexto mapuche. Un acercamiento desde biografías familiares". En Samaniego, M. (editor). *Estudios Interculturales desde el Sur,* ediciones UCT, Temuco, pp. 107-123.
Yanai, T. (2000). "Oralidad mapuche, o ¿qué aprendemos de este otro modo de pensar y de ser?", *Scripta Ethnologica*, XXI, pp. 91-104.
Zúñiga, F. (2007). "Mapudunguwelaymi am? ¿Acaso ya no hablas mapudungún? Acerca del estado actual de la lengua mapuche". *Estudios Públicos* 105, 9-24.

Diseño y construcción de la carrera técnica en traducción mapuzungun español. Participación comunitaria indígena y trabajo colaborativo horizontal universitario

Luis E. Manzo Guaquil

El presente escrito responde a la necesidad de informar los procesos, acciones y reflexiones que se han desarrollado en la conformación de la primera carrera técnico profesional universitaria de Chile y que se ajusta tanto a los requerimientos establecidos por las normativas y políticas de calidad universitaria y del Ministerio de Educación, como por los procesos de socialización con las comunidades indígenas urbanas o etnocomunidades mapuche de la región de Valparaíso, más precisamente con el Consejo del Pikunmapu. Por tanto, no representa solamente la formalización de un programa de educación superior sino también el proceso dialógico establecido por diferentes etapas, reuniones y consensos para que los contenidos se ajusten a las demandas internas de las distintas agrupaciones. Un proceso que demanda el conocimiento de la literatura científica especializada, la apertura de espacios de participación, el uso de metodologías activo-participativas, pero por sobre todo el conocimiento de nuestros lideres y sabios mapuche.

La Universidad de Playa, la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena y las comunidades indígenas.

Para comenzar estableceremos el marco institucional, que es parte primordial que explica como los y las académicas como también las autoridades universitarias, son parte de un legado histórico de involucramiento en las áreas de lenguas vernáculas, de las políticas indígenas como también del desarrollo, protección y promoción de las culturas e historia de los distintos pueblos indígenas. Una historia que surge hace más de 30 años, en el seno de la Facultad de Humanidades. En sí, Universidad de Playa Ancha es una institución de educación superior heredera de la Universidad de Chile que en los últimos decenios ha aplicado, voluntariamente, lo establecido en la ley N°19.253, incluyendo dentro de su plan de estudios, electivos, las cátedras de lengua y cultura indígena (Mapuche, Aymara y Rapa Nui) que constituyen un avance en desarrollo de una política de inclusión y participación, además de cursos sellos de formación ciudadana

intercultural y pedagogía intercultural. Ya en el año 2016 comenzó el proceso de convertirse en una universidad con carácter intercultural, razón por la cual convocó al consejo del Pikunmapu para comenzar un desarrollo en dicha vía. Parte de esa iniciativa tuvo como resultado la participación de nuestra Casa de Estudios en los fondos del programa de recuperación y revitalización de las lenguas indígenas, como parte de las estrategias para insertar a la población mapuche en los desafíos actuales de la sociedad.

La Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (CONADI) por medio de su Oficina de Asuntos Indígenas de Santiago ha establecido diversos convenios con nuestra Casa de Estudios. Una historia que se remonta desde el año 1998, en la cual se inician los llamados "Diálogos interculturales" con la participación de académicos(as) profesores(as), dirigentes y monitores mapuche. Los lazos interinstitucionales son vitales para el fortalecimiento de la cultura, lengua y la educación intercultural bilingüe, pues estas resultan ser las agencias que permiten viabilizar las políticas estatales y las mandatadas por la legislación. En ese sentido la CONADI ha sido un socio estratégico para el desarrollo de una política de inclusión y de interculturalidad al interior de las aulas.

En referencia a la comunidad del Pikunmapu, podemos decir que esta reúne las organizaciones y asociaciones mapuche de la región de Valparaíso y es representada a través de cuatro lonkos:

1) Manuel Curilen Chauquel, lonko, hasta el el año 2019
2) Iván Coñoecar Millan, lonko Asociación We Folilche Amuleain
3) Wenceslao Coilla Marin, Asociación Folil un Folil, representado por Carmen Zapata
4) Cristobal Rain Cancino, Lonko Asociación Nag Mapu

El Consejo de lonkos del Pikunmapu reúne a las organizaciones comunitarias y asociaciones indígenas Mapuche que se encuentran localizadas en las distintas zonas geográficas de la región de Valparaíso, permitiendo con ello el establecer lazos directos y relaciones bilaterales estratégicas para su fortalecimiento. De esta manera, el establecer los niveles de participación y de secuenciación de actividades se hace de forma óptima pues los interlocutores no resultar ser todas las asociaciones y organizaciones sino más bien los representantes de ellas. Esto ha permitido mejorar las condiciones de participación y analizar posibles maneras de trabajo directo.

El desafío de fortalecer la interculturalidad y las lenguas

La ley 19.253, ampliamente conocida como Ley Indígena, promulgada el 05 de octubre del año 1993 sigue constituyendo un hito que marca el inicio institucional de la Educación Intercultural Bilingüe en Chile, sin menoscabar, por cierto, las experiencias generadas, hasta entonces, por diversas instituciones y organizaciones no gubernamentales. A partir de dicha legislación se crea la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (CONADI) que se encargará de velar por el cumplimiento de cada uno de los artículos establecidos. En este sentido podemos mencionar que la ley dedica el título IV para tratar lo referente a la Cultura y la Educación Indígena, lo cual se detalla en las siguientes letras seleccionadas del artículo Nº28:

a) El uso de y conservación de los idiomas indígenas, junto al español en las áreas de alta densidad indígena;
b) El establecimiento en el sistema educativo nacional de una unidad programática que posibilite a los educandos acceder a un conocimiento adecuado de las culturas e idiomas indígenas y que los capacite para valorarlas positivamente;
d) La promoción y el establecimiento de cátedras de historia, cultura e idiomas indígenas en la enseñanza superior.

Posterior al articulado, señala que la Corporación, en coordinación con el Ministerio de Educación, promoverá planes y programas de fomento de las culturas indígenas, y se deberá considerar convenios con organismos públicos o privados de carácter nacional, regional o comunal, que tengan objetivos coincidentes con los señalados en este artículo. Asimismo, deberá involucrarse para el cumplimiento de dichas finalidades a los gobiernos regionales y municipalidades.

Desde ese momento se crea la Unidad de Cultura y Educación, tanto en la Dirección Nacional como en las subdirecciones y oficinas de la Corporación, entendiendo con ello la atención a cada una de las singularidades propias de cada uno de los pueblos originarios reconocidos. Como contraparte técnica el Ministerio de Educación crea el Programa de Educación Intercultural Bilingüe, PEIB, pues la instancia institucional para la aplicación, en el sistema educativo nacional, de los aspectos curriculares concernientes a los planes y programas de estudio de los distintos niveles que la constituyen (educación parvularia, básica, media, técnica-superior y superior) y de los recursos pedagógicos necesarios.

Es necesario explicitar este aspecto legislativo ya que constituye el marco jurídico que permite, desde su promulgación, la posibilidad de

la implementación de un tipo especial de educación destinada al reconocimiento, respeto y protección de las culturas indígenas, las cuales no contaban con el amparo institucional hasta entonces.

Si bien la legislación es necesaria no es suficiente debido a la complejidad de las instituciones involucradas y al desafío de transformar el curriculum. Las diferentes experiencias en la aplicación de la Educación Intercultural Bilingüe pasaron por diversas fases desde su temprana inclusión en los Objetivos Fundamentales Transversales, modificación del Proyecto Educativo Institucional (PEI) hasta el diseño del Sector de Lengua Indígena (SLI).

El 27 de junio de 1989 la Conferencia General de la Organización Internacional del Trabajo (O.I.T.), adoptó el Convenio Nº 169 sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes. El 15 de septiembre de 2009 fue aprobado por el Congreso Nacional y desde esa fecha forma parte de la legislación chilena.

La parte VI, cuyo nombre es Educación y medios de comunicación, en sus distintos artículos, establece los distintos de la actividad educativa pero dos son lo que podemos mencionar como atingentes al presente escrito: El artículo 27 en su inciso 1º nos dice:

> Los programas y servicios de educación destinados a los pueblos interesados deberán desarrollarse y aplicarse en cooperación con éstos a fin de responder a sus necesidades particulares, y deberán abarcar su historia, sus conocimientos y técnicas, sus sistemas de valores y todas sus demás aspiraciones sociales, económicas y culturales.

En tanto, el inciso 2º

> La autoridad competente deberá asegurar la formación de miembros de estos pueblos y su participación en la formulación y ejecución de programas de educación, con miras a transferir progresivamente a dichos pueblos la responsabilidad de la realización de esos programas, cuando haya lugar.

Este artículo viene a reforzar lo planteado en la Ley 19.253, y explicita la participación activa de los pueblos en todas aquellas materias en las cuales se encuentra aplicando un tipo de programa y servicio. De esta manera se debiera dejar de lado un rol asistencialista de los órganos del Estado, para empoderar a los propios agentes de los pueblos indígenas. En el caso de la educación se deben tener en cuenta las pautas de crianza, costumbres, conocimientos, juegos, aspectos valóricos y culturales, y las aspiraciones sociales, no como un insumo pedagógico

más sino como los componentes fundamentales para la construcción de un curriculum pertinente.

El artículo 28 en su inciso 1º determinar lo siguiente:

> Siempre y cuando sea viable, deberá enseñarse a los niños de los pueblos interesados a leer y escribir en su propia lengua indígena o en la lengua que más comúnmente se hable en el grupo a que pertenezcan. Cuando ello no sea viable, las autoridades competentes deberán celebrar consultas con esos pueblos con miras a la adopción de medidas que permitan alcanzar este objetivo.

Se deberá, entonces, consultar a cada pueblo acerca de la enseñanza de lectura y escritura en su propia lengua, aspecto primordial para adoptar una asignatura específica, en este caso Sector Lengua Indígena, u otro tipo de estrategia que conlleve al cumplimiento del objetivo. Por tanto, la enseñanza de la lengua indígena resulta ser tan necesaria como los aspectos anteriormente descritos.

Los articulados anteriores permiten establecer las bases legales, institucionales necesarias para generar los espacios participativos entre las distintas instituciones para comenzar a desarrollar instancias formales de educación superior que incluyan la creación de carreras técnicas y profesionales que permitan orientar los esfuerzos en el fortalecimiento de la lengua, cultura e historia de acuerdo a los requerimientos actuales en cuanto a la calidad de la educación superior.

Convenios y desafíos

La Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (CONADI), a través del Programa de Recuperación y Revitalización de las Lenguas Indígenas, desde el componente "Recursos promocionales para la enseñanza aprendizaje de las lenguas", solicitó, en el mes de octubre de 2016, a la Universidad de Playa Ancha de Ciencias de la Educación la creación de un equipo de trabajo de especialistas que permitiera el diseño, elaboración y ejecución de un proceso de participación con profesionales mapuche, autoridades tradicionales mapuche y representantes indígenas para definir en conjunto, el diseño y elaboración de un currículo disciplinar docente que incluyera conocimientos específicos en gramática, semántica sentencial y morfosintaxis de las lenguas castellano-mapuche; la elaboración de un documento diagnóstico relacionado con la cantidad de hablantes de mapuzugun en la región de Valparaíso; la elaboración de un instrumento que permitiera la selección de hablantes mapuche que cumplan con el perfil del estudiante para una carrera de traductores y/o

intérpretes de mapuzugun, así como el diseño de un perfil de ingreso para dicha carrera.

La Universidad de Playa Ancha a través de la firma de un Convenio Marco de cooperación mutua comprometió la realización de esta iniciativa por intermedio del Decreto Exento 1803/2016.

La Facultad de Humanidades de la Universidad conformó, entonces, un equipo de especialistas dirigido por el Dr. Daniel Lagos A.(†), Director del Departamento de Lingüística, miembro del Centro de Estudios de Tradición Oral e investigador de la lengua y cultura mapuzugun, el cual se abocó al estudio del diseño de una estructura curricular de una carrera profesional que considerara los objetivos planteados en el Convenio suscrito por la Universidad, a saber, contribuir a la recuperación, revitalización y promoción del uso del mapuzugun, contribuir a la apertura de la sociedad desde la perspectiva de un sistema de valores interculturales, comprometido con el desarrollo del ser humano, del país, del pikunmapu y de la región, contribuir al enriquecimiento individual por medio de la adquisición de conocimientos teóricos y prácticos que explican, describen e interpretan el universo, según la naturaleza de las realidades interculturales que lo integran y formar un especialista de la traducción poseedor de conocimientos, habilidades y valores necesarios para desenvolverse en forma idónea en el campo laboral y para su propio desarrollo como ser humano en una sociedad intercultural. Parte del equipo interdisciplinario de especialistas fue conformado por Mg. Antonio Riffo, Mg. Maria Valderrama, Vanessa Sarmiento, Dr. Luis Castro, Dr. Héctor Muñoz, Dr. Luis Manzo y Dr. Juan Pablo Reyes, quien abarcaban las áreas de lingüística, sociolingüística, etnohistoria, educación intercultural y traducción.

Inicialmente, se elaboró una propuesta para determinar la viabilidad de crear una carrera que reuniese las condiciones que pudiesen satisfacer la solicitud de CONADI, la cual fue sometida a la aprobación del Consejo de Lonkos de Valparaíso y a la propia CONADI.

En esta propuesta original se formularon todas las posibles vías de estudio que se pueden implementar en la educación superior y que tienen un reconocimiento formal, a saber, Bachillerato, Diplomado, Título Técnico, Licenciatura, Título Profesional, Magíster y Doctorado. Estos espacios de escalabilidad se pueden dar siempre y cuando estén las condiciones establecidas y según los requerimientos de cumplimiento de los espacios de reconocimiento de las distintas etapas que se deben ir cumpliendo.

Para el cumplimiento de lo solicitado en este Convenio, el equipo de especialistas consideró que la creación de una carrera técnico-universitaria era la opción más viable dadas las características particulares

de los postulantes a esta carrera y atendiendo a la reglamentación como normativas que regulan nuestro sistema educativo. De conformidad con lo solicitado por CONADI, esta carrera estaría dirigida, inicialmente, sólo a miembros de la comunidad mapuche de la V región; en consecuencia, se trataría de una carrera con ingreso restringido. Además, las propias comunidades serían las que designarían a los postulantes a esta carrera. Esta modalidad técnica de educación superior que se implementaría a través de la Facultad de Humanidades y colaboración con el Instituto Ignacio Domeyko, de la Universidad de Playa Ancha, permitiría que los futuros estudiantes pudieran postular a la gratuidad de sus estudios.

Esta propuesta fue sometida a discusión ante el Consejo de Lonkos y las autoridades de CONADI, y se llegó al acuerdo de iniciar el proceso de diseño de una carrera técnico-universitaria conducente al título de Traductor Técnico-Universitario Español-Mapuzugun-Español.

Esta carrera constituiría la primera con estas características tanto en la región como en el país y vendría a satisfacer un anhelo largamente esperado por las comunidades mapuche a quienes, hasta el momento, solo se les ha ofrecido algunos cursos aislados y, a lo sumo, algún diploma, que no han significado un mayor impacto ni han tenido el debido reconocimiento en su vida laboral.

La posibilidad de acceder a un título técnico universitario ha constituido una fuerte motivación para los miembros de las comunidades mapuche, lo cual se ha visto reflejado en el interés que ha despertado en distintas zonas del país una vez que se dio a conocer la noticia.

Otro impacto esperado guarda relación con un proceso de recuperación, revitalización y promoción de la lengua mapuzugun junto con un proceso de normalización de textualidad de la misma. Asimismo, la formación de estos profesionales de la traducción permitirá que miembros de estas comunidades se puedan desempeñar, potencialmente, en instituciones públicas, tales como ministerios, intendencias, gobernaciones y municipios, las que, de acuerdo con las disposiciones expresadas en la Ley Indígena de 1993, deberán contar con oficinas de asuntos indígenas.

En un segundo momento, esto es con la firma de un nuevo convenio (Decreto exento 1268/2017) se establecieron los lineamientos de cada programa y de igual modo con la elaboración del material de apoyo. En esa oportunidad la dirección del proyecto recayó en el académico Dr. Juan Pablo Reyes. Dicha línea de acción estuvo vinculada con el cumplir con los requerimientos técnicos, curriculares y administrativos en la presentación de un programa de carácter técnico. Para ello se convocaron a un equipo de especialistas y connotados lingüistas que pudieran cumplir con dicha responsabilidad teniendo en

cuenta la problemática propia de la enseñanza de una segunda lengua en sectores urbanos y con una pérdida de la funcionalidad significativa de ella por diversas causas. Una de las principales causas es el pertenecer a una segunda, tercera o cuarta generación de migrantes que, habiendo salido tempranamente de la comunidad de origen, en la cual se habla en mapuzungun, se asentaron en diversos sectores de la región en la primera mitad del siglo XX. Sin querer ahondar en este tema, podemos mencionar que parte de las posibles causas de la migración de debió a la búsqueda del mejoramiento de las condiciones socioeconómicas, acceso a servicios públicos (educación, salud, vivienda) por condiciones telúricas y otros, esto siempre vinculado al entorno familiar. Una de las consecuencias que se puede evidenciar dentro del fenómeno de la migración, fue la pérdida gradual de la lengua materna producto del entorno social y cultural, que otorgaba una mayor importancia al uso de la lengua española y no incorporaba condiciones para la enseñanza o fortalecimiento de otra lengua vinculada a las poblaciones indígenas. Aún así, y debido al esfuerzo de los miembros de las organizaciones indígenas e incluso de los mismos padres, madres, abuelos y abuelas, se mantuvieron lazos culturales y lingüísticos propios que permitieron la mantención de un sustrato mínimo para generar la necesidad de establecer nuevos modos de acceder a la enseñanza y su fortalecimiento. Este último no sólo es positivo sino también valioso, pues el principal activo de las propias organizaciones para su desarrollo, para que se pudieran reactivar y rearticular dentro de los últimos decenios al interior de las regiones y localidades de llegada. Otro aspecto problemático para ser atendido en el diseño y elaboración de los programas era el carácter intercultural, el cual se encuentra interiorizada al interior de las comunidades y asociaciones indígenas, pero que no posee igual simetría en el resto de las instituciones sociales, económicas y políticas del país. Esto no resultaba ser un problema menor pues las instituciones tienden a la reproducción cultural y cuando parte de la población no se encuentra dentro del mismo patrón inducen, voluntaria o involuntariamente, a la aculturación sistemática. La validación de los conocimientos de la población indígena es parte de la acción de las propias organizaciones, pero también es crucial la acción y reflexión del propio mundo académico que ha estado constantemente preocupado no sólo en el campo investigativo sino también en la promoción de estos para abrir espacios de participación.

El punto anterior, nos permite entender la importancia que las propias organizaciones fortalezcan a sus propios líderes y sus líneas de acción. Por ello, uno de los objetivos de dicho convenio fue el fortalecer el vínculo con las organizaciones indígenas mapuche y la funcionalidad de la propia lengua, y para ello se planteó la realización de un internado

lingüístico. Dicho internado fue organizado y dirigido por las propias organizaciones indígenas como una manera de validar las prácticas de la enseñanza de los saberes, y para poder determinar las distintas metodologías posibles de ocupar en el diseño de los programas. De esa manera se analizaron los contenidos de los programas y se realizaron ajustes tendientes a contemplar los requerimientos.
Otro elemento emergente fue el plantear una encuesta de empleabilidad que pudiera ser aplicada a las distintas instituciones que podrían tener la necesidad de traductores del mapuzungun. Esto permitió considerar las opiniones de los posibles empleadores y analizar sus opiniones con respecto a los requerimientos establecidos. Esto fue un paso necesario puesto que dicho informe establece la necesidad de las instituciones, pero también revelaba la posible ampliación de las competencias solicitadas orientadas en su carácter de mediador.

Por último, el convenio 0216/2018, dirigido por el Dr. Luis Manzo, permitió orientar los esfuerzos en la finalización del diseño y elaboración de las asignaturas, así como los materiales de desarrollo, aspecto crucial para la presentación ante los órganos administrativos como académicos. Para ello se acogieron las sugerencias del Departamento de Estudios e Innovación Curricular (DEIC) que incluir traspasar todos los programas al modelo por competencias, revisión de perfil de egreso y recalcular las horas según el Sistema de Créditos Transferibles (SCT) de acuerdo al Marco Nacional de Cualificaciones. De esta manera se finalizaron todas las asignaturas, se revisó el perfil de egreso, modificaron las competencias como subcompetencias, y se ajustaron los programas de asignaturas. Lo anterior, es un paso relevante pues permite a la futura carrera cumplir con todos los requerimientos de calidad de la educación superior, y de esta manera puede ser evaluada por el proceso de acreditación, si es que así se lo requiriera. Otro elemento a favor de la presentación de la carrera es su inclusión como parte de la Facultad de Humanidades de la Universidad, de tal manera que si bien los estudiantes se certifican por medio del Instituto Ignacio Domeyko (adscrita a la UPLA) su reconocimiento va por parte de dicha facultad. Dicha gestión culminó con la presentación y defensa de la carrera ante las instancias administrativas, académicas y colegiadas, siendo aprobada en todas ellas.

Como parte de las estrategias de posicionamiento de la carrera se potenció a parte del equipo que debiera componer a los académicos(as) que realicen las clases de las diversas asignaturas, en cuanto a las competencias de mediación. Para ello se invitó a académicos de la Universidad de Genova, los cuales son especialistas internacionales y de gran reconocimiento en dicha materia. Esto permitió abrir la posibilidad de firmar el Convenio de Marco con la Universidad Autónoma

Metropolitana de México para establecer futuras relaciones en cuanto a la generación de cursos y diplomados en Mediación etnocomunitaria intercultural. En el año 2020 se firmó el convenio y el diplomado se realizó en el año 2020 y 2021.

Para el desarrollo del proyecto se planteó una metodología cualitativa, enfocada a la investigación-acción, que permitiera la participación de los distintos actores involucrados. Esto conllevó a un desafío mayor puesto que se debía trabajar con instituciones públicas, privadas como también a organizaciones sociales con pertinencia étnica, no sólo para sondear sus expectativas sino para incorporar sus planteamientos como decisiones. Para ello se llevaron a cabo entrevistas grupales, reuniones, elaboración y aplicación de instrumentos de recolección de información, elaboración de informes y redefinición de propuestas de acción comunitaria. Este aspecto resultó ser relevante, teniendo en cuenta que las expectativas de los beneficiarios directos debían ser calibrado a los objetivos propuestos en la definición de los términos de referencia, situación que conlleva siempre a un replanteamiento de las acciones que se deben llevar a cabo. Esto permitió que los productos obtenidos fueran desarrollados no sólo a lo requerido por la vía institucional sino también por la demanda real de las organizaciones. Situación que fue valorada en el desarrollo del primer proyecto.

A partir de este último convenio y después de ser presentado en las diversas instancias internas regulares y colegiadas (Consejo Académico y Junta Directiva) la propuesta de creación de la carrera técnica de traducción español-mapuzungun, conducente al título de técnico/a de nivel superior en traducción español-mapzungun, fue aprobada por medio del Decreto Exento 0027/2022 del 7 de enero del año 2022.

Perfil del estudiante

El perfil del estudiante se desarrollo de acuerdo a los parámetros entregados por las propias asociaciones y comunidades indígenas y se ha construido según los estándares de calidad establecidos para la universidad. Para ello se hizo necesario compilar la información obtenida y generar un diseño curricular temporal para ir presentando propuestas que sean consensuadas por los interesados y de esa manera realizar los ajustes necesarios. En ese sentido se realizó una investigación sociolingüística sobre la composición de los miembros del pueblo mapuche de la región de Valparaíso, pues las características que se presentan en las zonas urbanas no resultan ser las mismas que en los

sectores rurales. En este sentido la investigación venia actualizar y precisar otras investigaciones referidas al "indígena urbano" en la región.

Para la carrera se estipuló que el profesional formado en la Universidad de Playa Ancha demuestra un compromiso ético que potencia su formación profesional en los escenarios de interacción en que participa. el profesional UPLA además manifiesta y vivencia la valoración por la persona humana en su integralidad más profunda, considerando como punto de partida su propia autovaloración y promoviendo la inclusividad y la tolerancia, todo dentro del contexto del respeto a los derechos humanos individuales y colectivos dentro de los que destaca el derecho universal del acceso a la educación. Este profesional asume la responsabilidad social en el ámbito ciudadano, sociocultural y académico. También innova comprendiendo la dinámica de escenarios complejos y diversos, destacando por su sentido crítico, analítico y reflexivo, cualidades centrales para afrontar problemas de manera original, coordinando su trabajo individual con el colaborativo. En este sentido, se perfila como un líder que conduce y orienta con discernimiento. El profesional en formación, además, adquiere habilidades comunicativas para el desarrollo de su propio aprendizaje, utiliza integradamente las TIC para el enriquecimiento de su quehacer profesional y es capaz de formarse en un segundo idioma, entiendo como máxima la comunicación entre las personas

Perfil de ingreso: El postulante debería poseer las siguientes características y cumplir los requisitos:

- Poseer la calidad indígena según la ley 19.253, y según lo amerite presentar el certificado de calidad indígena otorgado por la CONADI
- Pertenecer y participar de alguna comunidad o asociación indígena mapuche de la región de Valparaíso. Para ello deberá acreditar su pertenencia por medio de una carta extendida por la asociación y/o comunidad indígena.
- Haber egresado de la enseñanza media.
- No poseer otro título de educación superior.
- Presentar una carta de motivación para su ingreso.
- Realizar las pruebas diagnósticas de ingreso (lengua mapuzungun y otros).

Perfil de egreso: Características Generales del Perfil Técnico Profesional:

- Agente valorador de la diversidad lingüística e intercultural
- Conocedor de las realidades que expresan las lenguas que son objeto de su quehacer
- Integrador de saberes de diversas disciplinas
- Eficiente comunicador en su medio laboral

Características Profesionales Específicas de la Carrera: El futuro traductor deberá:

- Demostrar dominio de las lenguas que son objeto de su quehacer a nivel comunicacional intermedio
- Conocer la estructura lingüística de ambas lenguas, y ser capaz de contrastar los dos sistemas
- Conocer las realidades culturales que expresan las dos lenguas objeto de su quehacer
- Demostrar dominio de los fundamentos teóricos y técnicas de la traducción para cumplir en forma satisfactoria con las exigencias del campo laboral y del medio en que ejercerá

Estructura Curricular de la carrera y malla:

La malla curricular se diseño por etapas, las cuales incluyeron la participación de los lonkos del pikunmapu y especialistas universitarios con o sin ascendencia indígena. Los temas en general fueron desarrollados en forma consensuada de tal manera de dar cuenta con los requerimientos de las autoridades mapuche. De acuerdo a la información recolectada a partir de la aplicación de instrumentos para diagnósticas la realidad sociolingüística de las asociaciones y comunidades indígenas mapuche de la región de Valparaíso se pudo constatar que, de la población mapuche, tan sólo el 7% conoce y maneja la lengua, y de ellos tan sólo el 1,5% la usa habitualmente, esto es 30 personas. El rango etario de la población mencionada corresponde a 50 y 80 años. A partir de ello se tomó la opción de diseñar una estructura curricular que estuviera focalizada en población mapuche no hablante, de un rango menor (20 a 40 años), con estudios secundarios, perteneciente a comunidades y asociaciones mapuche. En cuanto a la enseñanza de la lengua es bajo la modalidad L2, puesto que la primera lengua es el castellano, de acuerdo al contexto regional. En cuanto a la cultura, se fortalecieron aspectos regionales como la construcción identitaria referida al pikunmapu, las cuales cuentan con antecedentes historiográficos contemporáneos. En cuanto al carácter de la carrera se optó por la traducción, esto debido a que la extensión a la interpretación

exige mayores competencias curriculares y no se ajustaría a los requerimientos laborales actuales. De esta manera la estructura quedó conformada de la siguiente manera:

CUADRO DE SÍNTESUS COMPETENCIAS DISCIPLINARES, MIGRACION Y NOMINACIÓN DE LA ACTIVIDAD CURRICULAR.

Competencias disciplinares de la carrera	**Subunidades de competencia**	**Semestre**	**Actividad curricular (nombre del curso)**	**Créd itos**
Demuestra capacidad de comunicación en temas de la vida cotidiana y en situaciones de interacción con otros interlocutores a nivel de usuario básico.	Conoce elementos de la fonología y fonética del mapuzugun dentro de un contexto sociocultural. Reconoce los diversos tipos de grafemarios del mapuzugun utilizados en el país actualmente, relacionándolos con los elementos fonológicos y fonéticos del mapuzugun. Se comunica de manera oral sobre temáticas cotidianas utilizando estructuras gramaticales y vocabulario pertinentes.	1	Lengua Mapuzugu n. Nivel de Usuario Básico	10
Identifica la estructura morfosintáctica del español	Conoce el sistema morfológico del español. Reconoce las propiedades estructurales de la	1	Análisis Morfosintá ctico del Español	4

	oración simple y compleja y la estructuración de textos simples y de mediana complejidad. Comprende el sentido de los textos empleando el análisis gramatical como un primer acercamiento.			
Reconoce conceptos y modelos lingüísticos aplicados en traducción.	Conoce los principios básicos de la ciencia lingüística que se aplican en traducción. Identifica algunos modelos lingüísticos descriptivos. Describe modelos que permiten explicar el proceso de la traducción	1	Lingüística	4
Comprende conceptos, estrategias y técnicas aplicados en traducción	Conoce conceptos lingüísticos aplicados a la traducción. Diferencia componentes de un modelo de traducción como proceso. Identifica estrategias y procedimientos técnicos	1	Teoría y Técnica de la Traducción	4

	aplicados en la traducción de ejercicios seleccionados.			
Demuestra capacidad de comunicación para describir temas de la vida cotidiana y situaciones de interacción con otros. interlocutores a nivel de usuario básico superior	Reconoce los elementos morfosintácticos del mapuzugun en contextos socioculturales y lingüísticos. Asocia los elementos morfosintácticos del mapuzugun con la comunicación y grafía de los diversos grafemarios. Se comunica con mayor precisión de manera oral sobre temáticas cotidianas utilizando estructuras gramaticales y vocabulario pertinentes.	2	Lengua Mapuzugun. Nivel de Usuario Básico Superior	8
Describe normas de redacción y estilo del español.	Utiliza de manera efectiva las normas ortográficas y de puntuación del español. Caracteriza variedades de estilo de los textos en español. Analiza problemas presentes en	2	Redacción y Estilo del Español	4

	distintos tipos de textos y propone soluciones empleando el análisis gramatical y las normas de redacción.			
Caracteriza la estructura lingüística del mapuzugun en su aspecto gramatical	Conoce el sistema morfológico del mapuzugun Reconoce las propiedades estructurales de la oración simple y compleja y la estructuración de textos simples y de mediana complejidad en mapuzugun Comprende el sentido de los textos empleando el análisis gramatical como un primer acercamiento.	2	Análisis Gramatical del Mapuzugu n	4
Traduce textos de nivel básico utilizando estrategias y técnicas de traducción adecuadas.	Reconoce estrategias de autocorrección y de evaluación grupal. Diferencia tipologías de errores de traducción cotejándolas con pauta de evaluación de estos.	2	Taller Inicial de Práctica de la Traducción	6

	Usa técnicas y estrategias adecuadas en la traducción de textos generales.			
Demuestra capacidad para analizar temas de la vida cotidiana y situaciones de interacción con otros interlocutores a nivel de usuario intermedio.	Analiza las características aglutinantes y los elementos sufijantes del mapuzugun dentro de un contexto sociolingüístico. Relaciona los elementos morfosintácticos del mapuzugun con las características aglutinantes y sufijantes del mapuzugun. Produce discursos orales sobre temáticas cotidianas utilizando estructuras gramaticales y vocabulario pertinentes.	3	Lengua Mapuzugun. Nivel de Usuario Intermedio	8
Produce textos de complejidad intermedia en español.	Elabora textos escritos adecuados a las normas propias del español. Aplica con precisión las estructuras gramaticales de la	3	Taller de Producción de Textos en Español	4

	lengua en la elaboración de textos de complejidad variable con distinta función preponderante y variedad de estilos.			
Contrasta analíticamente estructuras lingüísticas del mapuzugun y del español	Distingue procesos transferenciales de los diferenciales en componentes de frases nominales y verbales del mapuzugun y del español Analiza las causas de los procesos transferenciales y diferenciales en componentes de frases nominales y verbales del mapuzugun y del español	3	Gramática Contrastiva Mapuzugun-Español	4
Traduce textos de complejidad intermedia	Usa estrategias y técnicas adecuadas en la traducción de textos del área de las ciencias humanas. Aplica estrategias de autocorrección y de evaluación grupal. Utiliza la pauta de evaluación de errores de traducción y justifica	3	Taller Intermedio de Práctica de la Traducción	6

	argumentadamente las posibles soluciones.			
Utiliza estrategias de autogestión e iniciativas de emprendimiento como traductor y respeta pautas de responsabilidad social	Usa con propiedad métodos y estrategias de autogestión para su inserción en el mundo laboral. Aplica distintos tipos de iniciativas de emprendimiento siguiendo pautas relativas a la responsabilidad social.	3	Autogestión, Emprendimiento y Responsabilidad Social	4
Demuestra capacidad de argumentación sobre temas de la vida cotidiana y situaciones de interacción con otros interlocutores a nivel de usuario intermedio superior.	Aplica las estructuras gramaticales y el léxico apropiados a situaciones comunicativas específicas. Argumenta sobre variados temas de manera autónoma asumiendo un punto de vista personal. Produce textos con distintos contenidos según necesidades y contextos.	4	Lengua Mapuzugun. Nivel de Usuario Intermedio Superior	8
Traduce textos de complejidad avanzada	Aplica estrategias y técnicas adecuadas en la traducción de textos de un nivel avanzado de las ciencias básicas.	4	Taller Final de Práctica de la Traducción	6

	Diferencia tipos de registro y estilo de los textos de las ciencias básicas. Resuelve problemas de traducción utilizando estrategias de autocorrección y pauta de evaluación de errores de traducción.			
Aplica adecuadamente las normas que rigen la relación entre el traductor y el mundo laboral	Utiliza diversas estrategias comunicacionales eficientes que le permiten adaptarse a distintos escenarios organizacionales. Interactúa usando reglas y procedimientos específicos establecidos que se emplean para lograr una comunicación eficaz.	4	Relaciones Públicas y Protocolo	4
Emplea distintas aplicaciones relativas a la edición y traducción de textos	Demuestra un dominio apropiado de variadas aplicaciones relativas a la edición y traducción de textos.	4	Herramientas Computacionales Aplicadas a la Traducción	4

	Aplica recursos informáticos a través de ejercicios de taller, simulando actividades propias de la labor del traductor.			
Propone un ejercicio de traducción ajustándose a criterios profesionales	Aplica los conocimientos y las habilidades adquiridos durante su formación académica de pre-grado en las actividades propias de su quehacer profesional. Consolida la autonomía en la toma de decisiones en el proceso de traducción, reforzando el desarrollo de potencialidades personales	4	Taller Práctico de cierre profesional	4

CUADRO DE SÍNTESIS COMPETENCIAS NUCLEARES, MIGRACIÓN
Y NOMINACIÓN DE LA ACTIVIDAD CURRICULAR

Competencias nucleares de la carrera	**Subunidades de competencia**	**Semestre**	**Actividad curricular**	**Créditos**
Conoce principios y fundamentos básicos de la interculturalidad	Identifica las corrientes más relevantes sobre los conceptos de cultura, interculturalidad y multiculturalida	1	Interculturalidad	4

	d. Describe la organización histórica de las diferencias y las interacciones identitarias. Caracteriza comparativamente las experiencias históricas de diálogo intercultural y políticas de multiculturalidad, poniendo énfasis en la valoración de las lenguas indígenas.			
Conoce la historia y cosmovisión del Pueblo Mapuche desde el periodo pre-agroalfarero hasta la consolidación de Estado nación.	Identifica, describe y comprende las características más importantes del Pueblo Mapuche durante los periodos pre-agroalfarero (cazadores-recolectores) agroalfarero, contacto con inicial con europeos y consolidación del Estado nación.	2	Historia y Cosmovisión de los Pueblos Originarios: El Pueblo Mapuche	4

	Identifica, describe y caracteriza el impacto que tuvo en la sociedad Mapuche la expansión y ocupación de su territorio por parte del Estado-nación chileno a partir de fines del siglo XIX hasta nuestros días. Identifica, describe y caracteriza las particularidades históricas y socio-culturales de la historia del Pueblo Mapuche del Picunmapu (zona central de Chile).			
Caracteriza los fundamentos filosóficos y las principales corrientes éticas que orientan su quehacer profesional		2	Ética profesional	4

CUADRO DE SÍNTESIS COMPETENCIAS DE SELLO INSTITUCIONAL, MIGRACIÓN Y NOMINACIÓN DE LA ACTIVIDAD CURRICULAR

Competencias de sello institucional	**Subunidades de competencia**	**Semestre**	**Actividad curricular**	**Créditos**
Demuestra una comunicación efectiva a través del uso de la lengua	Explica sus ideas de manera oral acorde con la comunicación en contextos académicos formales Analiza fuentes primarias y secundarias como recurso para elaborar su propio conocimiento Elabora textos usando estrategias de escritura acordes con las exigencias académicas.	1	Habilidades Comunicativas	4
Utiliza las TICs para acceder a información, vincularse a través de la red y como recurso de trabajo	Elabora documentos escritos usando procesadores de texto a nivel de usuario. Realiza funciones y operaciones matemáticas básicas con sus respectivas representaciones	3	Herramientas TICs para la Vida Académica y Laboral	4

	gráficas, en hojas de cálculo. Emplea planillas de cálculo Para realizar análisis de datos.			

Materiales de enseñanza

Los materiales de enseñanza se construyeron teniendo en cuenta los contenidos de los programas de estudio (objetivos, competencias, actividades y bibliografía), la secuencia didáctica y el perfil del estudiante. Se solicitó que los profesores incluyeran sus conocimientos como experiencia docente en la construcción de los materiales y de las actividades sugeridas. Producto de ello cada uno de los profesores convocados entregó sus materiales, los cuales fueron revisados para ver si estaban ajustados a los programas. Cabe mencionar que los materiales son propuestas de actividades genéricas, las cuales pueden involucrar ciertas modificaciones una vez que se ejecuten las asignaturas.

Encuesta de empleabilidad

Para respaldar la ejecución de la carrera técnica profesional uno de los requerimientos fue realizar un estudio exploratorio de empleabilidad. Para ello el equipo confeccionó un cuestionario de empleabilidad orientado a obtener información sobre los posibles empleadores. Se diseño teniendo en cuenta una serie de criterios elaborados a partir de la literatura académica especializada, experiencias de la aplicación de encuestas y cuestionarios y la validación de una experta. Los criterios establecidos fueron los siguientes: Brevedad, asertividad, coherencia, aplicabilidad y validación.

Para la selección de las instituciones se establecieron parámetros de instituciones que potencialmente podrían requerir de la asistencia de un profesional traductor. De esta manera se seleccionaron instituciones públicas y privadas, como fundaciones, corporaciones municipales, servicios públicos y empresas.

Una situación de coyuntura política, esto es el cambio de gobierno y la instalación de las autoridades regionales como de las diferentes reparticiones públicas, conllevó a que se tuviese que replantear el cronograma propuesto, ya que no era viable aplicar los cuestionarios si

es que no estaban presentes y oficializados los actores directos a los cuales se debía sondear su opinión.
Para cumplir con los requerimientos se contrató a la socióloga Maureen Serey, quién revisó el cuestionario, lo corrigió y lo validó para su aplicación. Cabe mencionar que dicha profesional se apersono en las instituciones para dar cumplimiento con la aplicación del cuestionario de tal manera que se ajustará a los parámetros solicitados. Posterior a ello entregó un informe preliminar y uno final que fue elaborado por el profesor Luis Castro.

A continuación, se detallan las instituciones a las cuales se le aplicó el cuestionario y que la contestaron.

- Corporación educacional de Valparaíso
- Oficina de discapacidad de la Municipalidad de Viña del Mar
- Oficina de protección de los derechos de la infancia
- Ministerio de cultura, las artes y el patrimonio
- Oficina de migrantes Municipalidad de Valparaíso
- Superintendencia de educación
- Servicio de salud Valparaíso - San Antonio
- Oficina de pueblos originarios Municipalidad de Valparaíso
- Oficina de Asuntos Indígenas Municipalidad de Villa Alemana
- INJUV
- Departamento de patrimonio ministerio de cultura
- Comunidad organizaciones sociales
- Fundación las rosas
- Fundación ciencia joven
- Fundación Betania
- DIB
- Sopraval
- Techo para Chile
- Hogar de Cristo
- Fundación piensa
- Sanatorio Maritimo San Juan de Dios
- Fundación Chile origen
- Fundación Petru- Pelom

Internado Lingüístico

Uno de los aspectos que se consideró la ejecución del proyecto fue la realización de un internado lingüístico con el propósito de establecer una mayor participación y colaboración con las organizaciones y asociaciones indígenas mapuche de la región pertenecientes al Consejo del Pikun Mapu, con las cuales se había trabajado en el primer proyecto y se habían

desarrollado una serie de actividades, reuniones y compromisos. También, para desarrollar las primeras acciones de acercamiento e inducción con los posibles candidatos que cumplieran con el perfil del estudiante desarrollado en la instancia previa. Esto resultó complejo, puesto que, con la deserción y renuncia del antiguo director, Doctor Daniel Lagos, los conductos de comunicación no se ajustaron a lo previsto en una primera instancia, situación que conllevó a sostener reuniones y replanteamientos en conjunto, equipo técnico y el consejo de lonkos, para viabilizar la actividad planificada. Producto de ello, el profesor Juan Pablo Reyes, ahora director, asumió la difícil tarea que conllevo al planteamiento de propuestas y contrapropuestas, técnicas como presupuestarias, que permitieran el buen desarrollo de las actividades de acuerdo con los parámetros exigidos.

El equipo de la universidad presentó dos propuestas de contenido y forma para el desarrollo de los internados lingüísticos basados en la discusión sobre el propósito de dicha actividad. En ambos casos el foco se estableció en que el objetivo central del internado debía centrarse en el proceso de sensibilización dirigido a los postulantes de las distintas organizaciones y asociaciones indígenas como un proceso paulatino de incorporación de saberes propios de la cultura y lengua. También se presentó una propuesta de orientación de la estructura que debían tener y que debía considerar: a) sensibilización y cohesión en torno al origen cultural y lingüístico; b) aplicación de conocimientos y técnicas aprendidas en procesos docentes de aula y c) realización de proyectos terminales de investigación, tanto básica como aplicada.

Por tanto, se debía entender que esto no era parte del programa de estudios y que las actividades deberían propender a motivar a los posibles postulantes a la profundización de los contenidos una vez insertados en el curso. Una discusión amplia sostenida por el profesor Héctor Muñoz fue establecer el propósito mismo de la carrera, y producto de ello aconsejó fortalecer el rol mediador de los postulantes para transformarse también en profesionales gestores entre las instituciones y las comunidades. Dichas propuestas fueron presentadas ante el consejo de lonkos, con el objetivo que presentaran una contrapropuesta que integrara tanto sus requerimientos como los solicitados por el equipo técnico. Cabe mencionar que, si bien fue integrada la idea de sensibilización, los lonkos determinaron que debían centrarse en los contenidos propios de la cultura, lengua e identidad establecida por el Pikun Mapu.

Finalmente se optó por realizar el internado con carácter itinerante, fijando los lugares en los centros ceremoniales como sedes propias de las principales comunidades que componen el consejo, y a la cual pudieran acceder todos los participantes. Se determinó que la

alimentación debía ser propia a la cultura y que los hablantes mapuche, lonko Wencelao Coila como el lonko Manuel Curilen debían ser los encargados de llevar a cabo el proceso de inducción lingüística, así como que el lonko Cristobal Rain como el lonko Iván Coñoecar apoyarían en lo que respecta a la cultura y cosmovisión.

Codocencia o dupla pedagógica

En el año 2021 se desarrolló la primera experiencia con un carácter propedéutico que permitió incorporar cursos autónomos homologables, de la malla, a los futuros estudiantes de las comunidades indígenas. El objetivo fue proporcionar conocimientos y habilidades, pero también testear el desarrollo de las asignaturas seleccionadas. Un aspecto importante fue el incorporar el concepto de dupla docente o codocencia, en el cual se trabaja de forma simétrica y colaborativa entre un o una académica especialista y un o una sabia mapuche en una misma asignatura. El desafío era coordinar las habilidades y conocimientos enseñables, en un espacio universitario. Un hito inaudito pero necesario para consolidar a las y los sabios de nuestros pueblos al interior de las universidades, pese a las reglamentaciones y normativas vigentes. Aquella experiencia fue enriquecedora, cada uno y cada una se ajustó de distintas formas al otro, poniendo en realidad parte de la interculturalidad.

Conclusión

El trabajo participativo y colaborativo entre la universidad y las comunidades indígenas planteó uno de los principales retos, pues involucraba establecer sistemas de relación simétrica no sólo en las comunicaciones y decisiones sino también en los aspectos contractuales. Aspectos que se refieren no sólo a la forma sino al fondo de las raíces de la interculturalidad, conceptualizada como una interacción reciproca, simétrica y comprensiva entre sus distintos participantes que permita establecer puentes de relación que validen la diversidad, acepten la identidad y generen una praxis ciudadana de respeto mutuo en la diferencia. Un tipo de relación no sólo individual sino también institucional y comunitario, generando con ello un paradigma que trascienda la relación individualista, teniendo en cuenta los factores sociales, culturales y políticos. La simetría no se puede construir en base a la relación burocratizada y normalizada, sino a la que intenciona la relación mutua horizontal, pues en ese momento se rompen siglos de sometimiento encubierto, y porque no decirlo, de un colonialismo interno atenuado.

Este fue trabajo que se planteó desde un enfoque interdisciplinario aunando con ello diversas disciplinas como la historia, filosofía, antropología, lingüística y la sociolingüística, cuyo centro gravitante era la diversidad propia de los pueblos indígenas y su devenir contextual contemporáneo. Aquello permitió una mirada histórica para significar lo que ha sido y que es relevante en nuestra ascendencia, pero también una mirada actual para reposicionar a los actores y analizar los desafíos sociales y culturales, pero también los económicos. Aquello fue realmente significante, pues rompe con el sello social y político retrospectivo de mirar a los pueblos indígenas como algo que ha sido, situándolo en la actualidad tanto en su acontecer rural como urbano y en la complejidad de la modernidad que se diluye. Un enfoque en el cual participa el sujeto como el objeto, transmutándose e interactuando de tal manera que el estudio como investigación misma es co-construida y reconstruida.

En sí, la co-construcción fue el hito primordial, pues es parte de una trayectoria y experiencia que abre nuevas oportunidades. Este tipo de diseño y elaboración de carreras es altamente innovador, pues incorpora a los actores relevantes, en sus distintas etapas de desarrollo, permitiendo con ello que no sólo sea significativo sino también participativo y contextual. Es una muestra que las carreras, técnicas y/o profesionales, no necesariamente deben ser desarrolladas por un grupo exclusivo y cerrado de especialistas, sino que pueden participar actores que en el quehacer propio van aprendiendo a la vez que van enseñando.

Todo esto es parte de una praxis intercultural que pone en juego la teoría y las somete en consideración en base a la propia experiencia.

La comunicación un campo en disputa. Reflexiones acerca del trabajo doctoral en el ámbito de los estudios interculturales

Gloria Carillo Vallejos

1. Lugar de enunciación de las reflexiones de este escrito

1.1. La investigación doctoral como proceso de interpelación al conocimiento académico

Este escrito tiene como objetivo presentar una síntesis reflexiva acerca de los elementos principales contenidos en la tesis doctoral titulada "Prácticas y procesos de comunicación(es) mapuche. La experiencia de la Escuela de Cine y Comunicación Mapuche del Ayja Rewe Budi" (2022), realizada en el marco del Doctorado en Estudios Interculturales de la Universidad Católica de Temuco. Se trata de un trabajo de investigación interdisciplinaria que va tejiendo perspectivas teóricas, acercamientos metodológicos y reflexiones desde los Estudios de la Comunicación y la Antropología. Esta investigación se sitúa en el campo de la Comunicación, entendido desde Bourdieu (1990) como un espacio de relaciones y posiciones disputadas por lxs sujetxs en tanto agentes de transformación, permitiendo desde este enfoque generar reflexiones relevantes para repensar su abordaje disciplinar y las maneras de construir conocimiento desde la academia y más allá de la academia. El campo de la comunicación por tanto, es un campo de disputa de poder como lo veremos a lo largo de este escrito.

La problemática que trabajamos se centró en las prácticas de apropiación cinematográfica configuradas en tanto resistencias, luchas políticas, culturales y epistémicas frente a un modelo de racionalidad occidental que predomina en el marco de la configuración de la modernidad/colonialidad. Como objetivo general se planteó comprender las mediaciones que los(as) agentes de la Escuela de Cine y Comunicación Mapuche configuran en torno al quehacer cinematográfico que se desarrolla en el marco de las luchas por la descolonización del pueblo mapuche, a través de metodologías horizontales de construcción de conocimientos.

Su abordaje fue desarrollado desde diferentes enfoques teórico-epistémicos tales como: 1) El Pensamiento crítico en comunicación latinoamericana, donde relevamos el aporte conceptual y el compromiso

ético-político de algunxs pensadorxs de nuestro territorio tales como Luis Ramiro Beltrán, Jesús Martín Barbero, entre otrxs, quienes desde los años 60 –e incluso antes- han venido planteando la necesidad de descentramiento del paradigma de comunicación dominante situado en el tecnodeterminismo y que encuentra sus orígenes en las tradiciones de escuelas de Estados Unidos y europa principalmente. 2) El Pensamiento decolonial latinoamericano, destacando la reflexión sobre el poder como matriz de dominación del proyecto moderno-colonial. Siendo clave los conceptos de colonialidad del poder (Quijano, 2000), colonialidad del ser (Maldonado Torres, 2007), colonialidad del saber (Lander, 2000), y sobre todo para nuestro caso, la colonialidad del ver (Barriendos, 2011). 3) Saberes desde los pueblos "indígenas" , en tanto saberes subalternizados por la matriz de poder antes señalada, donde se ha negado otras formas de pensar, conocer, problematizar y representar la realidad. Estos saberes invisibilizados y negados en la esfera de conocimiento hegemónico (representada por la academia, las instituciones, el Estado, los medios de comunicación, etc.) están cobrando relevancia desde los movimientos sociales o sociedades en movimientos (Zibechi, 2007; 2017) para interpelar y resituar otras maneras de habitar y transformar las sociedades en sus múltiples dimensiones. En el campo de la comunicación, la apropiación de dispositivos como la radio, la televisión, el cine, los medios digitales, etc. han ido configurando de manera estratégica lo que se ha denominado como "comunicación indígena" la cual posiciona discursos, narrativas, estéticas, miradas, que a través de la toma de la palabra y la autorrepresentación disputa los imaginarios propios de la colonialidad (Quijano, 2007). Por último 4) Metodologías descolonizadoras en el sentido de no solo mencionar, sino también reconocer la existencia y vigencia que tienen diferentes maneras de construir conocimientos, cuestión que para el caso de nuestra investigación fue fundamental.

1.2. La experiencia con la cual desarrollamos la investigación

El proceso de investigación se llevó a cabo a través de un trabajo colaborativo con la experiencia de la Escuela de Cine y Comunicación Mapuche del Ayja Rewe Budi (en adelante ECCM), situada geográficamente -según la manera en que el Estado administra el territorio- en las comunas de Saavedra y Teodoro Schmidt, dos nombres que cargan con la historia de la Ocupación territorial.



Imagen 1: distribución espacial según cartografía occidental donde se sitúa el territorio del Ayja Rewe Budi y los Lof (comunidades) que participan de la ECCM. (Carrillo, 2022).

La ECCM a lo largo de 12 años de re-existencia ha venido desarrollando un interesante trabajo en torno a la utilización estratégica de medios de comunicación y tecnologías de la imagen permitiéndoles interpelar y deconstruir imaginarios, narrativas, estereotipos, etc., que históricamente se han construido acerca del pueblo mapuche y de los pueblos originarios en general. Se trata de una experiencia que si bien se consolida como tal en el año 2010, lleva consigo una memoria histórica de luchas y reivindicaciones del pueblo mapuche. Los años 90 constituye un punto de inflexión importante para lo que se conoce como "movimiento indígena" en América Latina, donde diversas organizaciones que desde décadas anteriores venían reivindicando sus derechos, posicionan las demandas por el derecho a la identidad en diferentes ámbitos (lengua, educación, salud, política, comunicación, etc). Este escenario, hizo que fueran emergiendo diferentes organizaciones mapuche que van fortaleciendo la reflexión hacia la revalidación de formas de organización socio-política propias de los territorios.

En el territorio del Budi y también de manera más amplia en el territorio lafkenche, diferentes dinámicas de organización y luchas frente a la intervención estatal fueron encaminando un proceso de discusión acerca de la revalidación de la forma de vida propia, reivindicando también el lugar relevante que las autoridades tradicionales han cumplido a través de la historia. La comunicación a través del uso de tecnologías de

la imagen como la cámara de video viene a cumplir un rol relevante en ese proceso de reflexión, donde diferentes jóvenes comienzan a capacitarse a través de talleres y van realizando registros acerca del trabajo político-cultural que estaban encaminando las personas del territorio.

Por tanto, a partir de lo antes señalado, la ECCM podría entenderse entonces como una instancia que va consolidando un largo proceso de práctica y reflexión en torno a la apropiación creativa y el control de los diferentes medios de comunicación, donde el cine se posiciona como una herramienta relevante para rearticular el territorio del Ayja Rewe Budi, como se señala a continuación:

> El Ayja Rewe es un espacio territorial ancestral que corresponde a territorio Mapuche Lafkenche (gente que nos identificamos con el mar). Administrativamente, por parte del Estado chileno corresponde a las comunas de Saavedra y Teodoro Schmidt región de la Araucanía. Es aquí donde se centra nuestro trabajo de validación socio-político, cultural y espiritual. Es en este contexto que nace la Escuela de Cine y Comunicación Mapuche del Ayja Rewe Budi. Cuyo rol es, acompañar el proceso de reconstrucción en el que nos encontramos como territorio, en donde el traspaso de conocimiento, la educación mapuche y el rol de los abuelos en la educación y formación de los niños, es una práctica que hoy permanece vigente en nuestro territorio. Por ello la importancia de investigar y documentar por nosotros mismos de forma seria sobre nuestra cultura y sus aspectos. El trabajo de la Escuela de Cine y Comunicación Mapuche del Ayja Rewe Budi tiene ya 11 años de vida y se fundamenta en el tukulpa kimvn o traer el conocimiento a través de la reflexión en torno a la comunicación, visibilizando y fortaleciendo desde la visión Mapuche para encontrarnos con nuestra propia forma de vida. De esta manera tomamos el cine como herramienta para trabajar y reflexionar sobre diversos aspectos de nuestra cultura. En este sentido estamos construyendo la forma propia de hacer cine desde el conocimiento mapuche lafkenche (Escuela de Cine y Comunicación Mapuche del Ayja Rewe Budi, 2021).

Como se señala, para llevar a cabo este proyecto político, cultural y epistémico, se releva el kimeltuwün o las maneras propias de enseñanza-aprendizaje mapuche, donde a través de la participación activa de las familias, el conocimiento de las personas mayores, la relación con los espacios significativos, la revalidación de las autoridades tradicionales, la lengua mapuzungun, etc, las nuevas generaciones van fortaleciendo el conocimiento propio a través de un proceso de creación cinematográfico. Los medios de comunicación y de manera específica las

tecnologías de la imagen se convierten en herramientas, dispositivos que reconfiguran dinámicas propias de los territorios.

1.3. Tejiendo un proceso de co-construcción de conocimientos

La metáfora del tejido nos parece pertinente para ir dando cuenta cómo fuimos llevando a cabo la investigación, en tanto proceso que implica repensar lo metodológico más allá de un conjunto de técnicas de recolección de información. Para ir construyendo este tejido reconocimos los aportes de diferentes propuestas teórica-metodológicas que podríamos situar en lo que se ha venido llamando como "metodologías descolonizadoras", en el sentido de transformar las relaciones jerárquicas y asimétricas entre saber/poder. Nos referimos a las pedagogías populares desde Paulo Freire (1999), la Investigación Acción Participativa de Orlando Fals Borda (1981), la etnografía en colaboración de Joanne Rappaport (2007), la investigación de co-labor de Xochitl Leyva y Shannon Speed (2008), la propuesta de las mediaciones de Jesús Martín Barbero (1987), la producción horizontal del conocimiento de la comunicóloga Sarah Corona Berkin (2019) y el enfoque trabajado entre ambos sobre el "Ver con los otros" (2017). Por último, también nos inspiramos en el trabajo de Linda Tuhiwai (2016) y Silvia Rivera Cusicanqui (2015) quienes dirigen su crítica hacia la investigación occidental hegemónica y su herencia colonial, relevando al mismo tiempo las epistemologías indígenas como posibilidad de reconocimiento y justicia cognitiva.

Estas propuestas diversas, nos permitieron encaminar un proceso metodológico enmarcado en un proyecto de descolonización del saber, donde desarrollamos un trabajo colaborativo con la experiencia de la ECCM, que a través del tiempo (2018 – 2022 y a la fecha) permitió que se fueran tejiendo vínculos y confianzas pudiendo la investigadora participar desde adentro en las instancias formativas cinematográficas y en la cotidianeidad del territorio. Un aspecto fundamental dentro del proceso de trabajo fue la importancia que se le otorgó al conocer y revalidar maneras de construir el conocimiento desde la mirada mapuche. En este sentido, tanto el acceso como el diseño de investigación fueron conversados con el equipo territorial que coordina esta experiencia, discutiendo los objetivos, el alcance, los fines y su importancia para repensar sus propias prácticas. En este sentido se planteó por parte de las personas de la ECCM una "metodología desde el acompañamiento", permitiendo desmantelar el extractivismo epistémico históricamente instalado en los territorios. Para esto nos fuimos apoyando en discusiones críticas provenientes de investigadorxs mapuche, quienes desde diferentes disciplinas han ido tensionando la

colonialidad del saber (Lander, 2007) y revalidando sus propios horizontes epistémicos. La Comunidad de Historia Mapuche/Centro de Estudios e Investigaciones Mapuche, ha marcado un posicionamiento político-epistémico en cuanto a la autonomía en el ámbito del conocimiento, las narrativas y las representaciones que se han realizado acerca del pueblo mapuche a través de la historia. Sus textos "¡... Escucha winka...! Cuatro ensayos sobre de historia nacional mapuche y un epílogo sobre el futuro" (2006), "Ta iñ fijke xipa rakizuameluwün. Historia, colonialismo y resistencia desde el País Mapuche" (2012) y "Awukan ka kuxankan zugu Wajmapu mew. Violencias coloniales en Wajmapu" (2015), dan cuenta de momentos diversos de interpelación y propuestas en el marco de un Proyecto de descolonización y autonomía del pueblo mapuche.

No obstante, estas reflexiones que se han ido planteando en el campo académico/intelectual también están muy presentes en los territorios, y en el caso de la ECCM se ha ido configurando un proceso de trabajo orientado desde lo que ellxs definen como el Tukulpa Kimvn planteado como una manera propia de hacer investigación. Se trata como ellxs lo señalan de un concepto en construcción que les permite "traer el conocimiento propio a través de la reflexión en torno a la comunicación mapuche". El diálogo con la memoria viva, habitada, permite construir una mirada futura con muchos aprendizajes para las nuevas generaciones, quienes al utilizar el cine como herramienta política van haciendo circular la palabra de las personas mayores por los distintos espacios del Ayja Rewe Budi.

La "Metodología desde al acompañamiento" nos permitió ir aprendiendo de las personas del territorio, ayudándonos a repensar nuestra propia práctica académica situada históricamente en la relación desigual que establece la jerarquía entre el sujeto que investiga y el objeto investigado y relegado sólo a la entrega de información. La posibilidad de co-construir con las personas tensionó también la manera convencional en la cual la investigación es desarrollada, partiendo desde el diseño, el trabajo de campo, el análisis de los datos, la sistematización de los resultados y la presentación de estos a la comunidad académica y pocas veces a las personas involucradas. En nuestro caso y debido a la participación activa de parte de la investigadora en el proceso, se fue abordando el trabajo de manera reflexiva poniendo en valor protocolos de comunicación mapuche importantes para establecer confianzas y entablar conversaciones más profundas: el chaliwün (saludo), el pentukun (preámbulo protocolar) el kümel kawün (acto de conocerse), etc., y maneras propias de construcción de conocimiento mapuche como el nvtram (conversar), trawvn (encuentro) el ngvlam (consejo) principalmente, además de ir dando cuenta a través de las conversaciones

cotidianas de las reflexiones que iban surgiendo a lo largo de la investigación. Este proceso se fue complementando con enfoques metodológicos disciplinarios como la etnografía la cual como bien señala Eduardo Restrepo (2018), no se reduce a un acto improvisado de aplicación de técnicas, sino que involucra el respeto de los ritmos cotidianos y un conocimiento profundo de esas prácticas y significados que solo podemos lograr a través de una postura ética que respeta y dialoga en condiciones de igual con las personas con las cuales desarrollamos nuestro trabajo.

En el caso de nuestra investigación podríamos decir que no fueron las personas que participan de la ECCM quienes se adaptaron a la investigación doctoral, sino que a la inversa, la investigadora se insertó en un proceso de investigación propio ya encaminado, validando sus propias formas de comunicación y de construcción de conocimientos (Carrillo, 2022).

2. La manera de concebir la comunicación: Aportes diversos y en disputas

2.1. Reconociendo los aportes desde el Pensamiento Latinoamericano en Comunicación y el Pensamiento Decolonial.

En nuestro trabajo de investigación partimos preguntándonos por el cómo se ha estudiado y concebido el campo de la Comunicación desde los Estudios de la Comunicación, constatando que desde sus primeros abordajes e incluso hasta el día de hoy –con excepción de diferentes propuestas de investigación que están emergiendo- ha operado una dimensión colonial (Valencia, 2012; Maldonado, 2018). Esto se puede ver en la manera en cómo se han comprendido los fenómenos comunicacionales, en su mayoría reproduciendo en América Latina los paradigmas europeos y norteamericanos (Torrico, 2015; Barranquero, 2014; Marín-Barbero 1987). Sin embargo, esta crítica no es reciente, a partir de la década del sesenta se puede rastrear posturas y reflexiones críticas de parte de comunicólogxs latinoamericanxs a través de lo que luego se conocería como la Escuela Latinoamericana de Comunicación (ELACOM), donde colocan énfasis en la relación entre imperialismo y comunicación (Beltrán, 1985, 2000) y la necesidad de ir configurando un pensamiento propio, situado en y desde las propias realidades de la región latinoamericana (Beltrán, 2000).

Por tanto, no podemos perder de vista que la comunicación históricamente ha producido la herencia colonial en el sentido que esta se ha ido configurando de manera subordinada a los modelos culturales que

fueron instalados por medio de la colonización, y que permitieron además a las elites ir utilizando diferentes dispositivos como la prensa -además de las artes- para ir reproduciendo discursos y patrones de comportamiento propios de las empresas colonizadoras (Marques de Melo, 2009: 85). Al mismo tiempo han cumplido un rol fundamental en el surgimiento de las sociedades modernas, donde las innovaciones técnicas que tienen su origen en la creación de la imprenta van contribuyendo a la circulación más rápida del capital simbólico, la "mediatización de la cultura" (Thompson, 1998: 72). Cuestión que se visualiza bastante bien en el libro de Ariel Dorfman y Armand Mattelard "Para leer el Pato Donald: Comunicación de masas y colonialismo" (1972), donde sitúan esa herencia colonial en un proyecto moderno-occidental que se entrecruza con el capitalismo y el colonialismo. El capitalismo no solo pone en circulación mercancías, sino también modos de vida, visiones de mundo que son canalizadas a través de los medios de comunicación masiva.

En este sentido, los aportes del pensamiento decolonial contribuyen a comprender estas dinámicas en su mayor complejidad, situando la comunicación en el marco del sistema mundo moderno/colonial/capitalista /heteropatriarcal. El concepto de la colonialidad (Quijano, 2007) nos permite re-historizar estos procesos y comprender cómo la modernidad occidental, ha jerarquizado, clasificado y racializado a las poblaciones, reduciendo al sujeto colonial a la condición de in-comunicado (Torrico, 2018). Cuestión también señalada por Beltrán con respecto a la negación de la capacidad comunicante a ciertos sujetxs excluidxs, definiendo esta condición como el "silencio aristotélico" (2007). La modernidad por tanto, produce y superpone una racionalidad técnica que va instalando en los medios de comunicación un mecanismo de control, vigilancia, disciplinamiento, etc., además de vaciar de significado al fenómeno comunicacional.

Por tanto, en el abordaje de la comunicación como fenómeno de estudio, se ha reproducido esta lógica colonial, reduciendo la comunicación a una visión tecnodeterminista donde prima lo mediático. Frente a esto, como mencionamos más arriba, el pensamiento utopístico crítico a partir de los años sesenta colocó un gran esfuerzo por desmarcarse de los paradigmas difusionistas y pensar la comunicación desde la cultura popular, destacando el trabajo de Paulo Freire situado en las pedagogías emancipadoras para transformar políticamente las realidades locales, Antonio Pasquali y la comunicación de masas más allá de la propaganda (Fuentes-Navarro, 1991), Luis Ramiro Beltrán y su crítica hacia los procesos de modernización que ven en la comunicación una herramienta de modernización (Beltrán, 2005), entre otrxs.

No obstante, en los años ochenta Jesús Martín Barbero influenciado por los estudios culturales, retoma y desarrolla una propuesta interesante en el campo de la comunicación al entender la comunicación "desde las mediaciones más que desde los medios" (Martín-Barbero, 1987). Esto significó un giro teórico, metodológico y epistémico importante, ya que invitó a pensar la comunicación desde la relación entre política y cultura. Las mediaciones, que para nuestro caso orientó el sentido de la investigación, desafía a situar la mirada ya no en lo que los medios de comunicación masivos hacen con las audiencias –como se acostumbraba a ver- sino, en los usos que las personas hacen de ellos a través de sus procesos de agencia política. Esto reconfigura el campo de estudio de la comunicación ya que deja de ser vista en tanto objeto/mecanismo de alienación y lxs sujetxs populares carentes de acción, pasando como Martín-Barbero los señala, desde el estudio de "la comunicación como proceso de dominación" al de "la dominación como proceso de comunicación" (Martín-Barbero, 1998:202).

A pesar del impacto que esta propuesta tuvo en Latinoamérica, se puede observar la impronta que en las academias de nuestra región sigue teniendo la teoría occidental. Al parecer la "espiral del silencio" (Marques de Melo, 2009), en tanto mirada ahistórica que en el campo de la comunicación sigue promoviendo las teorías difusionistas y la episteme tecnocéntrica, se entronca en un capitalismo cognitivo que encuentra sus raíces en la herencia colonial. Esto nos lleva a plantear que a pesar de los esfuerzos por desmarcarse de los paradigmas eurocéntricos, es necesario reflexionar sobre la importancia de encaminar un proceso de descolonización del campo de la comunicación, así como también la propia manera de concebirla. Como plantea el comunicólogo boliviano Erick Torrico, es necesario trabajar en "la recuperación del sentido antropológico y social del proceso de la comunicación y en la des-mediatización del concepto" (Torrico, 2016:157).

Por tanto, a partir de lo que hemos revisado creemos que para repensar el campo de la comunicación desde un horizonte descolonizador, es necesario re-mirar los aportes que a través de la historia ha venido haciendo el pensamiento crítico latinoamericano en el sentido de desprendernos de la epistemología moderna colonial (Torrico, 2015, 2018; Beltrán 1985, 2007, Martín-Barbero 1984, 1986), complementando con las reflexiones que están proponiendo diferentes pensadorxs desde los estudios decoloniales. Por otro lado, una cuestión que no aborda ninguno de los enfoques antes mencionados y que consideramos es fundamental, tiene que ver con desmantelar la configuración patriarcal que ha primado en el historia del pensamiento comunicológico, invisibilizando el pensamiento producido por diversas comunicólogas latinoamericanas , además de dar lugar en el ámbito

académico a otras propuestas teóricas o maneras propias de teorizar sus realidades cotidianas que están emergiendo desde los movimientos ciudadanos (Mata, 2015), en tanto maneras de concebir, pensar y disputar el campo hegemonizado de la comunicación.

2.2. Reconociendo los aportes desde las prácticas de "comunicación indígena" en contexto intercultural

Para tensionar la manera en cómo se ha ido pensando el campo de la comunicación, en nuestra investigación relevamos las prácticas que diferentes pueblos en territorios diversos están configurando a partir de la noción de "mediaciones" de Martín-Barbero (1987). Esto nos permitió entender que la comunicación debe comprenderse como un campo de conflictos, asimetrías y relaciones de poder, situando a las prácticas de comunicación no como experiencias aisladas, ahistóricas y fijas, sino en tanto acciones colectivas heterogéneas inmersas en procesos propios de las sociedades en movimientos (Zibechi, 2017).

Estas prácticas enmarcadas en proyectos políticos de transformación social, han ido construyendo estrategias de uso y apropiación de diferentes dispositivos de comunicación, a través de los cuales van disputando la hegemonía mediática. Desde los movimientos obreros hasta las luchas de los pueblos indígenas, han encontrado en la prensa, los folletines, la radio, la televisión comunitaria y las redes digitales, herramientas potentes para dinamizar sus agendas y construir poder popular desde abajo. Como bien lo señala James Scott, "los dominados son capaces de ejecutar actos revolucionarios" (Scott, 1990:103-104), por lo tanto el binomio dominante/dominado como ya nos ha señalado Gramsci no es una categoría fija. Lxs sujetxs subalternizadxs a través de micro-eventos van encontrando espacios para la acción colectiva que les permitan disputar los significados del discurso dominante y alterar la hegemonía (Scott, 1990).

Como lo plantea Luis Ramiro Beltrán, la práctica antecedió a la teoría (Beltrán, 2005), señalando que a partir de la década del cuarenta existieron experiencias relevantes para la región en términos de apropiación mediática: las radio escuelas en Colombia y las radios mineras en Bolivia por relevar dos ejemplos, pero también como mencionamos podemos encontrar otras experiencias previas en el marco del movimiento obrero. La teoría, como dice Beltrán, surge después, en Estados Unidos y vinculada a los proyectos de modernización que trajo consigo que en el campo de la comunicación se impusiera como paradigma el difusionismo. La hegemonía de este paradigma tiene que ver por tanto con la geopolítica del conocimiento, donde la historia de las sociedades en movimientos nos está mostrando algunas pistas para

repensar su configuración. En este sentido, creemos que es necesario historizar esos procesos a partir de lo que Silvia Rivera Cusicanqui llama las "memorias largas" (1986), que si bien utiliza el concepto para referirse a los procesos históricos que han llevado a cabo los movimientos indígenas, creemos que también puede ser pertinente para reconstruir nuevas genealogías de la comunicación latinoamericana. Según lo plantea Rivera Cusicanqui, la memoria corta (situada en el presente) no se puede comprender sin esa memoria larga (situada en los procesos históricos).

Lo que hoy conocemos como "comunicación indígena" es situada por la mayoría de lxs autorxs que han trabajado en este campo, en la década del noventa e incluso antes (Zibechi, 2017; Ginsbourg, 1992; Nava, 2018; Salazar, 2016; Magallanes y Ramos, 2016, Herrera y Sierra, 2016; Barranquero y Sáez-Baeza 2014), no obstante, consideramos que en parte su origen se entreteje en procesos encaminados por la comunicación popular, alternativa, comunitaria, (León, 2017) e incluso en la comunicación para el cambio social. Lo que la diferencia de las experiencias mencionadas es que la "comunicación indígena", emerge en un contexto de reivindicación de derechos propios de los pueblos indígenas, donde cobrará mayor relevancia la noción del "derecho a una comunicación propia" . Como lo plantea Faye Ginsburg (1991), mediante un proceso de "indigenización de los medios" los pueblos piensan estratégicamente el uso de los medios de comunicación para promover luchas por la autodeterminación y reivindicación de derechos (culturales, lingüísticos, políticos, comunicacionales, etc.) frente a la dominación cultural exterior (Ginsburg, 1991:93).

En nuestro caso más que hablar de comunicación indígena, hablamos de "prácticas enraizadas de comunicación intercultural" en el sentido de relevar el carácter heterogéneo y diverso que conlleva todo proceso creativo de re-apropiación de cualquier dispositivo tecnocomunicativo. Lo intercultural cobra sentido ya que no son prácticas aisladas que se tejan con el objetivo de interpelar e impactar de manera intracomunitaria, sino más bien, en la mayoría de los casos opera una lógica intra e intercultural (hacia dentro y hacia afuera) tensionando las maneras de relacionarnos entre sociedades.

Estos medios de comunicación apropiados, podrían definirse en palabras de Elena Nava, como medios "contrahegemónicos" (Nava, 2018) lo que permite además que el concepto se desprenda de lo meramente "étnico". En esta línea nos parece también significativa la noción de "comunalización de los medios" (Ibíd., 2018) la cual va más allá de la "apropiación" (Bonfil, 1988) y de la "indigenización de los medios" (Ginsburg 1991; Schiwy, 2006) sino que se configuran prácticas a partir del compartir y participar comunitariamente de un proceso de resignificación de lo mediático (Nava, 2018: 146). Esto se puede ver

bastante bien a través de las prácticas audiovisuales donde no solo se apropian creativamente de la cámara cinematográfica, sino que también están replanteando la manera de construir culturalmente las miradas. En este contexto destacan las experiencias de los Centros de Video Indígena (CVI) en México, donde sobresale la realizadora indígena zapoteta Teófila Palafox, quién desarrolla con sus compañeras de la Organización de Artesanas de San Mateo del Mar en Oaxaca el documental "Tejiendo mar y viento" y "La vida de una familia Ikoods" (1985), considerados los primeros trabajos en el área cinematográfica que representa al indígena desde su propia mirada (Nahmad, 2007: 116), el realizador kichwa Alberto Muenala en Ecuador, el Centro de Formación y Realización Cinematográfica (CEFREC) en Bolivia. La experiencia del Ejército Zapatista de Liberación Nacional a través de Promedios de Comunicación Comunitaria (Chiapas Media Project), Video Nas Aldeias (VNA) derivado del Centro de Trabalho Indigenista (CTI) en Brasil, Tejido de Comunicaciones de la Asociación de Cabildos Indígenas del Norte del Cauca (ACIN) en Colombia, la Corporación de Productores Audiovisuales de las Nacionalidades y Pueblos (CORPANP) en Ecuador, entre muchas otras experiencias que se han ido tejiendo en diversos territorios de Abya Yala.

En este sentido las prácticas audiovisuales desde los pueblos indígenas, tienen que ser entendidas más allá de un género (Córdova, 2011), sino como un proyecto político cultural y epistémico en el marco de sus reivindicaciones propias que por supuesto son muy diversas. En términos de formatos por ejemplo hay propuestas que escapan de los márgenes establecidos del cine convencional, proponiendo géneros híbridos como el docu-ficción utilizado en las producciones desarrolladas por CEFREC-CAIB en Bolivia (Córdova, 2011), e incluso se configuran nuevas propuestas a través de procesos de descolonización de la mirada. De la misma forma, los modos de producción son transformados a partir de lo que podríamos llamar como "pedagogías decoloniales" (Walsh, 2017) o "pedagogías propias", en tanto posibilidad de lucha y reafirmación de la vida "fuera de la lógica-estructura capitalista-patriarcal-moderno/colonial imperante" (Walsh, 2017: 43). Los canales de circulación de estos trabajos también son muy diversos, hay propuestas que transitan por instancias alternativas comunitarias y locales, mientras que otras producciones cinematográficas, optan estratégicamente por ocupar un lugar de enunciación en los festivales hegemónicos como posibilidad de interpelación.

Las mujeres cineastas de pueblos originarios, están haciendo una contribución importante para tensionar justamente esas categorías esencialistas como la de "cine/comunicación indígena", desmarcando los límites al crear propuestas que apuntan hacia desmantelar la colonialidad,

el capitalismo y el patriarcado que han primado a través del cine y la comunicación. Históricamente, en el cine las mujeres indígenas han ocupado roles vinculados a la servidumbre, siendo representadas a partir de estereotipos e imaginarios propios de la colonialidad del ver (Barriendos, 2011). Tomar la cámara y representarse a sí mismas, ya no en el rol de sirvientas sino como directoras de cine, ha permitido que se tensionen muchos de los esencialismos producidos por el cine hegemónico, en este sentido "la tecnología resulta un medio epistémico que contribuye a la descolonización del pensar" (Schiwy, 2006:25). Los modos de producción, los canales de circulación, las estéticas, los formatos, son muy diversos, pero también las narrativas. Sus creaciones cinematográficas hablan desde sus propias realidades y no todos los trabajos se centran solo en lo femenino en tanto objeto. La cineasta mixteca Ángeles Cruz por ejemplo, a través de sus trabajos habla sobre la homosexualidad femenina, la sexualidad, el erotismo, la violencia que sufren las mujeres, el abuso sexual, el abandono de lxs ancianxs por sus propias comunidades, etc.

Todas estas prácticas que hemos mencionado reivindican el derecho a la comunicación de los pueblos, considerado un derecho humano según la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (2007). En esta materia ha habido avances importantes en países como Ecuador y Bolivia los cuales después del 2008 incorporan en sus constituciones nacionales políticas públicas de comunicación indígena gracias a las luchas de los movimientos indígenas. No obstante, en términos generales el último informe encabezado por la CLACPI (2020) , da cuenta de la precariedad y peligro que viven muchxs de lxs comunicadorxs indígenas, quienes en la mayoría de los casos utilizan los medios de comunicación para dar cuenta de los procesos de extractivismos y violencias en los territorios de Abya Yala. Diferentes líderes(as), y comunicadorxs están siendo asesinados en las luchas que los pueblos están articulando frente al colonialismo, el capitalismo y el patriarcado (Carrillo, 2022).

2.3. Reconociendo los aportes de los procesos de comunicación desde el movimiento mapuche

En el campo de las prácticas de "comunicación indígena" en general, y en el caso del pueblo mapuche en particular, hay que comprender los procesos de apropiación de medios de comunicación en el marco de un contexto histórico de resistencias frente a la de violencia colonial, el colonialismo interno y la colonialidad. Estas violencias históricas se han llevado a cabo mediante diferentes mecanismos tales como: el desprecio, el silencio al acallar la lengua mapuzungun, el castigo y la tortura de los

cuerpos, el aplastamiento a través de la burla y el rechazo hacia sí mismos, la expulsión de un territorio propio, la invisibilización del pensamiento, el odio, etc. (Quidel, 2015:40-43). Por tanto, frente a la invasión ha existido una memoria de resistencias históricas que a través de diferentes estrategias han afrontado al poder dominante y han disputado territorios autónomos, como fue el caso del territorio de La Frontera en el marco de la Guerra de Arauco, donde a través del parlamento de Quilín (1641) queda establecida la autonomía territorial del pueblo mapuche por parte de la corona española desde el norte del río Bío Bío al sur del río Toltén. En estos procesos históricos de organización evidentemente los mapuche se han apoyado de sus propios medios, herramientas e instrumentos de comunicación. Existiendo también roles definidos socialmente para asegurar la articulación de acciones colectivas y la transmisión de esa memoria. El longko (principal autoridad política), el ngiempin (dueño del saber), el werken (mensajero) cumplen funciones socio-políticas entrelazadas con la dimensión comunicacional. El weupife (orador) por ejemplo, también podríamos decir que cumple una función comunicativa, ya que es quien se encarga de transmitir la historia del pueblo mapuche. Por otro lado, también se puede encontrar instancias de comunicación que forman parte de la transmisión de las pautas educativas: el trawvn (encuentro), ngvlam (consejo), el nvtram (conversar). Y también modos de transmitir los mensajes por ejemplo a través del epew (cuento), ulkantun (canto), etc. (Berrocal, 2012), en este sentido los instrumentos musicales también cumplen funciones comunicativas, al igual que las ceremonias, las autoridades religiosas, ampliando incluso desde esta perspectiva la noción de comunicación limitada solo a lo mediático como se entiende desde una visión occidental.

En una historia más reciente (siglo XX principalmente) diferentes organizaciones fueron apropiándose de medios de comunicación occidentales para hacerlos parte de sus luchas (Gutiérrez, 2014). Como constata Gutiérrez en el libro "We Aukin Zugu. Historia de los medios de comunicación mapuche" (2014), en 1920 la Sociedad Caupolicán Defensora de la Araucanía manifestaba la necesidad de contar con una radio nacional para dar cuenta de sus problemáticas y demandas. Por otro lado, la Federación Araucana desarrolló el folletín "El Araucano" (1920), la Sociedad Galvarino creará el "Heraldo Araucano", y el Centro de Estudiante Nehuentuayñ "La Voz de Arauco" (1938), constituyéndose en experiencias que ayudarán a desarrollar una configuración discursiva del movimiento mapuche. El panfleto también desarrolló una estrategia de comunicación frente a las prácticas represivas en organizaciones como: Ad Mapu (1980), Centros Culturales Mapuche (CCM), Nehuen Mapu (1984), Asociación Mapuche Arauco, Calfulican,

Lautaro ñi Aillarehue, Choin Foliche (Gutiérrez, 2014:42). El boletín "El Toki", de la Corporación Mapuche Xeg Xeg (1989) y "Liwen" del Centro de Estudios y Documentación Mapuche Liwen. El periódico "Voz Mapuche Aukiñ" (1990) nacido al alero del Consejo de Todas las Tierras, "Weftun" de la Coordinadora de Comunidades en Conflicto Arauco-Malleco (CAM), "Azkintuwe" (2003) a través del Colectivo Lientur de Contrainformación, "Mapuexpress" el cual se crea a fines de la década de los 90 y principios del 2000. "Wixage anai! Despierta, levántate" (1993) primer programa radial mapuche que nace en Santiago en la Radio Nacional de Chile, siendo sus principales voces Clara Antinao y Ramón Curivil de la Asociación Meli Rehue, la radio "Wallon Mapu" (2004) en Licanray, "Werken Kvrvf" (Mensajero del viento – 98.3 FM) creada en 2004 en el territorio del Budi, entre otras.

En el ámbito del cine y video también han emergido diversas propuestas que se remontan en su mayoría a la década del noventa. El documental "Wiñometun ñi mapu meu" (Regreso a la tierra) (1994), un trabajo realizado por José Ancan y Hernán Dinamarca, "Punalka" (1995) documental de Jeanette Paillán acerca del conflicto provocado por la instalación de la represa Ralco en Alto Bío Bío, territorio mapuche, además de sus otros trabajos documentales "Wirarün" (el grito) de 1998, que da cuenta del conflicto forestal a través del desalojo de una comunidad en Quinquén, "Wallmapu" (2002) que muestra la larga lucha del pueblo mapuche por la recuperación de las tierras. Trabajos que de cierta manera si bien son desarrollados por realizadorxs mapuche, reproducen elementos del documental etnográfico en la manera de construir la imagen e incluso reproducen algunos estereotipos.

En 2003 surge ADKIMVN Cine y Comunicación Mapuche que dentro de sus trabajos de coproducción territorial participativa han venido construyendo otras maneras de pensar la comunicación desde las propias comunidades de los territorios. Esta experiencia ha sido significativa ya que reconfigura la manera de construir las imágenes y las narrativas además de los modos de producción cinematográfica, dándole un lugar relevante al conocimiento mapuche y a las personas que ocupan diferentes roles al interior de la estructura política y cultural de la sociedad mapuche.

Siguiendo con la diversidad de propuestas en el caso del audiovisual, están los trabajos de cine experimental de Francisco Huichaqueo, quien desde la dimensión espiritual da relevancia a lo onírico, los espacios, el sonido, desde un sentido político. Algunos de sus trabajos son "Che Uñum - Gente pájaro" (2007), "Mencer: Ñi Pewma" (2011), "Kalül Trawün" (2012), "Ilwen, la tierra tiene olor a padre" (2013), "Kütral Kürruf Mew - El fuego en el aire" (2017). Por otro lado, encontramos propuestas de mujeres cineastas que se sitúan desde la

ficción, y que incluso transitan en la industria cinematográfica como los trabajos de Claudia Huaiquimilla, donde destacan "San Juan, la noche más larga" (2012), situada en la historia de un niño maltratado por su padre alcohólico quien planeará su venganza en la noche de San Juan, "Mala Junta" (2016), la historia de un joven rebelde que es enviado desde Santiago a vivir con su padre al sur de Chile, donde conocerá a un amigo que en contexto escolar es discriminado por ser mapuche. "Mis Hermanos Sueñan Despiertos" (2021), donde se aborda el tema del sistema penitenciario y la realidad de muchos jóvenes en Chile que han tenido que vivir en centros de acogida de menores del SENAME. También encontramos a Ayelen Lonconao, con sus película "Meli" (2020), Karin Cuyul "Historia de mi nombre" (2019), entre otrxs cineastas, donde sus propuestas no colocan lo mapuche como objeto, sino que construyen las historias a partir de narrativas que se entrecruzan con otras dinámicas sociales, tensionando las categorías de "cine indígena", "cine mapuche" que en base a estereotipos esencializan a las personas y comunidades mapuche y que cuando las utilizan lo hacen en sentido estratégico (Chihuailaf, 2019; Gutiérrez, 2014).

Pero no solo la prensa, la radio, el video, el cine han sido utilizados como herramienta estratégica dentro del movimiento mapuche, sino también el discurso público y otras manifestaciones de lo visual, lo sonoro y lo artístico (teatro, pintura, performance, música, rap, etc), las cuales han ido encaminando un proyecto descolonizador en términos político, cultural, epistémico y estético disputando espacios de autonomía.

2.4. Reconociendo los aportes de la Escuela de Cine y Comunicación Mapuche del Ayja Rewe Budi

La experiencia de la ECCM constituye una instancia de trabajo territorial, colectivo e intergeneracional que está reconfigurando lo visual y lo sonoro a partir de lo que ellxs denominan como una propuesta de "cine mapuche lafkenche". Pero además en el ámbito político-cultural está posibilitando la revitalización de la lengua mapuzungun, las relaciones intergeneracionales, las relaciones con los espacios y la naturaleza, la dinamización y revalidación de la memoria y de un territorio ancestral: el Ayja Rewe Budi.

La propuesta de las mediaciones de Jesús Martín Barbero que orientó nuestro trabajo, nos permitió comprender cómo las personas van desplegando una serie de prácticas no sólo de apropiación, sino también de resignificación comunicacional que impactan significativamente sus mundos y luchas cotidianas. A continuación damos cuenta de cuatro

aspectos que a partir de los nvtram que sostuvimos con las personas que participan de esta experiencia, son identificados como relevantes:

a. Tensionar la manera hegemónica de entender la comunicación

Como ya hemos señalado en el apartado anterior, y también a través de los cuestionamientos que hacemos a los paradigmas teóricos tecnodeterministas, la práctica comunicacional ha sido reducida a una dimensión mediática. A partir del trabajo que realiza la ECCM se plantea una noción mucho más amplia, comprendiéndose esta a través de la interrelación entre lo humano, lo no humano y lo espiritual. En la reflexión acerca de los procesos de apropiación de las herramientas tecnológicas se busca en la memoria la manera de resignificarlas. El Tukulpa Kimvn o la manera de traer al presente el conocimiento propio para orientar los procesos de comunicación a través de lo que se llama como "comunicación apropiada", cobra especial importancia. Se trata de una pedagogía en construcción basada en la memoria colectiva del lugar-territorio, la revalidación de roles tradicionales y el conocimiento propio, para guiar los procesos en el presente y orientar sus horizontes de acción. Por esta razón, las metodologías a través de las cuales la ECCM desarrolla su trabajo se orientan desde esa memoria que releva sus propias formas de transmisión de conocimientos como el nvtram (conversación), gvlam (consejo), el epew (cuentos), vlkantun (canto), etc., a través de las cuales las nuevas generaciones plasman el conocimiento mapuche en la creación audiovisual.

Para resignificar el proceso de trabajo territorial, se ha debido buscar en la memoria las propias formas de comprender la comunicación, tensionando como señalábamos, la manera de concebirla desde una visión occidental o desde el campo de estudio académico. En este sentido, desde el mapuche kimvn (conocimiento mapuche) la comunicación trasciende lo material y lo visible y se conecta con una dimensión espiritual. Esto se transmite incluso a través de las películas:

> Feyentuafiyiñ Bafkence Kimvn es un acto de comunicación recíproca entre los gvbamtucefe y los picikece , en el cual valoramos las palabras del viento, de los árboles, de los cerros, de las piedras, de las olas del mar…Escuchar la naturaleza es parte de los procesos de comunicación mapuche bafkence, es por eso que realizamos el jejipun , instancia en la que se logra reciprocidad, paz y bienestar. De esta manera se genera el Kimvn y Feyentun permitiéndonos resistir y defender las transgresiones que está sufriendo la tierra. (Feyentuafiyiñ Bafkence Kimvn, 2021).

Por esta razón se habla de una "comunicación propia", la cual a través de la memoria da contenido a las tecnologías occidentales significadas como herramientas para comunicar desde la propia visión de mundo (Carrillo, 2022). En este proceso de revalidación de la memoria se le otorga a la lengua mapuzungun un lugar fundamental. La comunicación intergeneracional se convierte en un mecanismo pertinente para el aprendizaje de las nuevas generaciones, la búsqueda de ese conocimiento se lleva a cabo con sus propias familias, sus comunidades y autoridades tradicionales como una manera de reconocer y revalidar el rol de las personas mayores en los procesos de enseñanza y transmisión del conocimiento. El kimeltuwün en tanto acción educativa desde el conocimiento mapuche (Quilaqueo y Quintriqueo, 2010) va configurando prácticas, relaciones, saberes, identidades, que van impactando en los procesos de creación de la obra cinematográfica. Por otro lado, además de revalidar la memoria del territorio, disputar la hegemonía en la forma de entender la comunicación, activar procesos de enseñanza basados en sus propias formas de transmisión de conocimiento, la ECCM a través del trabajo cinematográfico está contribuyendo a una posibilidad de registro, de archivo de la propia memoria, viéndose también como una posibilidad pedagógica para el aprendizaje de las nuevas generaciones disputando la hegemonía de la escritura (Mignolo, 2006).

b. Fortalecer vínculos-roles culturales, sociales y políticos a través de la reconfiguración de un territorio ancestral.

La ECCM da cuenta de un largo proceso de maduración de la reflexión acerca del ejercicio del derecho a la comunicación propia, al servicio de las organizaciones mapuche y sus objetivos, en un contexto marcado históricamente por la usurpación, el despojo y la ocupación de los territorios. Por lo tanto, el uso de los medios de comunicación y de las tecnologías de la imagen, han posibilitado una instancia de encuentro y reconocimiento entre personas de diferentes comunidades del territorio que ha permitido ir configurando una identidad mapuche lafkenche del Budi. El fortalecimiento de esa identidad colectiva se sustenta en la resignificación del territorio ancestral del Ayja Rewe Budi, en tanto forma de organización socio-política, territorial y cultural propia del pueblo mapuche que a través de los años se ha venido planteando como una necesidad de reconfiguración. La ECCM toma el nombre de ese territorio ancestral en el sentido de reconstruirlo y revalidarlo difiriendo de la noción administrativa que maneja e impone el Estado a través de sus políticas. Sin embargo, no hay que reducir la noción de territorio a un todo homogéneo, ya que cada espacio, cada lof, va configurando sus

características particulares. Esa especificad da cuenta de que cada espacio tiene su Az en tanto normas y orden del mundo natural. Por esta razón la ECCM considera como una cuestión fundamental que más comunidades del territorio vayan participando de este trabajo, ya que cada una tiene su propia manera de organizarse, de entender y de relacionarse con su espacio.

En este sentido la ECCM es vista como una instancia de encuentro entre personas de diferentes lof, pudiendo conocerse, compartir conocimientos, tejer redes de colaboración y trabajar en pos de la revalidación de una identidad territorial. El territorio a través de la instancia de creación de la película es recorrido, observado, escuchado y reconocido por las nuevas generaciones. Por esta razón, la ECCM otorga autonomía a cada lof para tomar sus propias decisiones en materia de coordinación y organización, elección de temáticas a trabajar en la creación audiovisual, invitación a personas participantes, etc.

En este contexto, la autonomía se puede entender como práctica social y derecho a resistir para re-existir (Walsh, 2017) al ejercer las propias formas de vida, el uso del idioma mapuzungun, la vigencia de las ceremonias, el reconocimiento de los roles tradicionales, de la dimensión espiritual, etc. y en el campo específico que nos compete, esta se ejerce a través del control de los procesos de representación reivindicando una soberanía audiovisual (Carrillo, 2022). Se trata de una práctica situada en lo cotidiano que se construye en tanto proyecto de vida y "maneras de hacer" de las personas que desde las micro-resistencias disputan el poder (Michel de Certeau, 1979).

c. Descolonizar la imagen y los procesos de creación cinematográfica

Hemos venido relevando a lo largo de este escrito la capacidad de agencia de lxs sujetxs, quienes de manera estratégica resignifican y otorgan nuevos sentidos y contenidos a un medio de comunicación y sus tecnologías. Los trabajos cinematográficos que realiza la ECCM interpelan los imaginarios visuales propios de la "colonialidad del ver" (Barriendos 2011), la cual se construye en base a un régimen visual propio de la modernidad/colonialidad que ha tendido a clasificar, racializar y subalternizar a las poblaciones. Las representaciones visuales de las poblaciones culturalmente diversas a través de relatos de viajeros, cartografías, fotografías, cinematografía, etc., han construido estereotipos que han encasillado y definido a las poblaciones en tanto caníbal, salvaje, primitivo, antropófago, objeto de museos, etc. Del mismo modo, se les relega a un tiempo y espacio exotizado y ahistórico que a través de la

condición de "atraso" e "incivilización" se refuerza y justifica la idea de dominación.

Las prácticas cinematográficas que dinamiza la ECCM, vehiculizan un rol contrahegemónico frente a la mirada eurocentrada que históricamente ha primado en los distintos medios de comunicación masiva y que han tenido la hegemonía sobre "los modos de ver" (Martín Barbero y Corona, 2017). Interpelan las narrativas dominantes de representación del pueblo mapuche, además de resituar el poder al pensar estratégicamente la comunicación (Castells, 2009) llevando a cabo procesos de autorrepresentación:

> Entonces empezamos a ver la diferencia, cuál era la ventaja de tomar por nuestras manos esta herramienta, y que había que tomarla con mucha seriedad, por lo tanto, había que trabajar para crear eso que necesitamos, crear la forma de usar la cámara. No es cambiar los medios que existen, sino darnos la palabra…a través de los medios se nos interpreta, se habla de la causa mapuche, pero falta eso, que nosotros podamos tomar la palabra y hablar, plantearlo desde nuestra mirada, esa es la necesidad. El Kimvn mapuche tiene esa necesidad de manifestarse también, el conocimiento de la tierra, de los territorios, eso no se lo podemos exigir a un medio externo, somos nosotros los que tenemos el deber de pararnos y manifestar eso. (JR, nvtram 2021).

Se trata de un ejercicio político donde el objetivo no es que los medios dominantes transformen sus maneras de representar al "Otro", sino disputar y ocupar un lugar históricamente negado a los pueblos: el derecho a la palabra para contarse a sí mismxs. En este proceso la imagen, la narrativa y la estética única son resignificadas a partir del conocimiento mapuche.

Por otro lado, una cuestión interesante a partir de esta experiencia es el ejercicio crítico reflexivo que están llevando a cabo con respecto a los modos de producción cultural de la mirada. Interesa deconstruir las relaciones asimétricas que se establecen a la hora de llevar a cabo un proceso de producción cinematográfico. La ECCM está planteando un cine desde la co-creación intergeneracional, construida de manera colectiva con niñxs, jóvenes, adultos, ancianxs, y autoridades tradicionales de las comunidades que participan. Validando las propias formas de enseñanza-aprendizajes basadas en el mapuche kimvn, la significación de los diferentes espacios de transmisión del conocimiento, la importancia de la lengua mapuzungun, y las necesidades del territorio acerca de lo que se quiere contar, etc., han ido estableciendo una diferencia importante entre los trabajos audiovisuales sobre el pueblo mapuche y el audiovisual desde la mirada mapuche. Se cuestiona el rol de

director/a de cine, el rol de protagonista, el guión como estructura orientadora y a la vez vista como limitante, los circuitos de difusión, los planos, los géneros, etc., y se desarrolla una discusión colectiva acerca de las temáticas a tratar, quienes tendrán la autoridad para hablar, los protocolos para interactuar con los espacios y con las personas, la manera de recepcionar el conocimiento entregado por las personas a través de su relato, la edición y validación del trabajo a través de instancia colectivas.

En este sentido, la ECCM está encaminando la reflexión en el territorio para ir construyendo una propuesta de cine mapuche lafkenche, que incorpore la descolonización de la mirada y de los modos de producción. Este proyecto cultural, político, epistémico, no es homogéneo ya que existen miradas diversas de parte de las personas acerca de cómo se debería ir construyendo un cine desde la heterogeneidad del territorio.

d. Revalidar y fortalecer la dimensión relacional.

La globalización capitalista ha impactado en la dimensión relacional de las formas de vida, del mismo modo la herencia colonial a través de la educación occidental ha generado que los saberes locales hayan sido invalidados y subalternizados. El conocimiento y su transmisión queda relegado a una esfera individual, visión totalmente diferente a como este se concibe por lo general en la mayoría de los pueblos originarios, donde el conocimiento es colectivo y las personas mayores cumplen un rol fundamental en tanto transmisoras de la memoria.

En este sentido, el proceso de trabajo que lleva a cabo la ECCM contribuye a restablecer vínculos intergeneracionales y también relaciones con los espacios del territorio. Las metodologías han permitido que las nuevas generaciones (niñxs y jóvenes) otorguen la palabra a lxs mayores quienes a través del nvtram van restableciendo el diálogo y posibilitando el reencuentro entre generaciones. No obstante, la palabra también circula, donde cada visión tanto de lxs niñxs como de lxs abuelxs es respetada y contribuye al desarrollo de un trabajo colectivo que hemos definido como co-creación intergeneracional (Carrillo, 2022). En lxs mayores está el conocimiento que las nuevas generaciones deseen comunicar a través de las películas, pero también se puede encontrar en los espacios del territorio. Desde el pensamiento mapuche los espacios también cumplen un rol importante en la formación de che (persona), entregan conocimiento y comunican. Como señala José Quidel (2014), existe una profunda e indisoluble relación entre los mogen (vidas), los kake mogen (otras vidas) y los kake mapu (otros espacios) (Quidel,

2014), dando cuenta que la persona se construye a través de las diferentes relaciones que establece tanto con lo humano y lo no humano.

Por otro lado, esta dimensión relacional también se reconfigura mediante los vínculos y redes de colaboración que se tejen hacia afuera del territorio. Si bien la ECCM es un proyecto que nace desde y para el territorio, en su accionar está muy presente la colaboración intercultural a través de redes nacionales e internacionales. Del mismo modo, interesa que las películas tengan también un impacto hacia la sociedad en general contribuyendo al diálogo intercultural, por esta razón son subtituladas al castellano, francés e inglés, circulando en diferentes canales como festivales, páginas web, etc., en este sentido el trabajo que realiza la ECCM replantea el concepto de interculturalidad más allá de su visión funcional. El cine producido desde el territorio además de narrar desde su propio lugar de enunciación y disputar la autoridad en las formas de representación, se presenta como una posibilidad de reconocimiento de diferentes maneras de vivir y habitar los mundos desde horizontes colectivos, permitiendo construir nuevas formas de convivencia entre diversxs que transformen significativamente nuestras realidades.

4. Para seguir desarmando y rearmando el tejido: Otras éticas son posibles

Como hemos señalado la propuesta teórica-metodológica de las mediaciones de Jesús Martín-Barbero, significó un mapa fundamental para orientar la investigación. Nos permitió situar nuestra mirada en las prácticas y procesos que las personas desde su cotidianeidad entretejen a través de la resignificación de dispositivos de la comunicación y la imagen, con el objetivo de agenciar luchas políticas y epistémicas desde los territorios. No obstante, al mismo tiempo nos permitió reflexionar acerca del proceso que vamos tejiendo con las personas para ir construyendo la investigación. En este sentido, además de interpelarnos nos desafió a repensar las metodologías academicistas que históricamente han otorgado la autoridad de la palabra al investigador y que han instaurado relaciones asimétricas a la hora de construir conocimientos. Las mediaciones impactaron por tanto en las maneras de ver y construir con lxs otrxs (Barbero y Corona, 2018) otorgándole un lugar relevante a la perspectiva del actor (Guber, 2005).

¿Cómo podríamos haber comprendido los procesos de apropiación y reconfiguración que las personas de manera estratégica hacen del cine y de los medios de comunicación en general, sin tratar de romper con las relaciones desiguales que operan en la construcción de conocimiento desde la academia?

El cuestionamiento a las relaciones de poder que se construyen a la hora de llevar a cabo una investigación académica es un elemento que consideramos requiere de mayor reflexión. Por esta razón, a partir de nuestra propia experiencia hemos planteado la necesidad de poner en práctica un proceso descolonizador no solo en el sentido de desoccidentalizar los paradigmas teóricos que predominan en los diferentes campos de la ciencia occidental, sino también, en tensionar y desmantelar la colonialidad que sostiene la manera única y desigual de construir la investigación. En nuestro caso, repensamos nuestra praxis a partir de lo que llamamos "proceso de comunicación intercultural" el cual implica situarnos desde las siguientes reflexiones: Pensar la investigación en tanto práctica de comunicación intercultural, implica situar lo intercultural más allá de su mirada funcionalista que lamentablemente es la que predomina y se instala desde el Estado. La interculturalidad desde una concepción crítica trasciende la lógica que la reduce a un concepto abstracto, una categoría teórica, entendiéndola desde horizontes más amplios, en tanto proyecto de justicia cultural y propuesta ético-política de reconocimiento (Tubino, 2015). Reconociendo la existencia de diferentes mundos de vida en contacto (simétrico o asimétrico) (Salas, 2006), que permita ir transformando la idea de racionalidad única y hegemónica (Fornet Betancourt, 2012). La comunicación intercultural cruzada por la dimensión metodológica y epistémica se debe entender como una práctica que se construye "desde abajo", en la interacción y relaciones que vamos configurando entre sujetxs portadorxs de conocimientos, pautas de comportamientos, sueños e ideales diversos. Por tanto, implica deconstruir y reaprender que la relación investigadorx/investigadx que reducen a estx últimx en calidad de objeto, no puede seguir operando. Las personas con las cuales trabajamos no sólo entregan "información" sino que también generan sus propias explicaciones e interpretaciones de las dinámicas de su realidad cotidiana. Aquí requiere especial reconocimiento dar lugar a las categorías que emergen desde los propios contextos frente a la imposición de saberes/categorías coloniales.

Debemos pensar un proceso de comunicación intercultural desde la "escucha mutua" mediante la generación de prácticas de producción horizontal de conocimiento (Corona, 2019), donde las relaciones intersubjetivas que establecemos con las personas nos permitan ir tomando conciencia de la propia cultura (Rodrigo, 1991) a través de un proceso de reflexividad intercultural (Salas, 2006). Y por último, creemos importante reflexionar acerca del componente ético-político, donde planteamos que un proceso de investigación construido desde la comunicación intercultural se sostiene a partir de una "ética intercultural" (Salas, 2006). La cual según el filósofo chileno Ricardo

Salas, tiene que ver con la necesidad de comprender que existen saberes situados y plurales, y que el diálogo entre personas diversas implica necesariamente abandonar el discurso monológico de la racionalidad instalado por la cultura científica (Salas, 2006: 63). En este sentido, es necesario explorar en la búsqueda de otras éticas que nos permitan construir procesos que posibiliten el reconocimiento y la justicia cognitiva además de erradicar las prácticas que otorgan la autoridad del conocimiento a la academia. Como señala el antropólogo colombiano Luis Guillermo Vasco en relación al trabajo mancomunado que llevó con personas del pueblo Guambiano: "Hay quien dice que eso no es científico "porque el profesor Vasco deja que lo manden los indios"; ¡claro! Ese es un principio clave para mí, ellos son la autoridad, no lo es la autoridad académica" (Vasco, 2007:45).

Bibliografía

Barranquero, A. (2014). "El pensamiento comunicacional de Luis Ramiro Beltrán." En Luis Ramiro Beltrán: *Comunicología de la liberación, desarrollismo y políticas públicas.* Málaga: Luces de Gálibo, pp.17-40.

Barranquero, A. y Sáez-Baeza, C. (2014). "Comunicación y buen vivir. La crítica descolonial y ecológica a la comunicación para el desarrollo y el cambio social". Palabra clave, Vol. 18, N°1, pp.41-82.

Barrientos, J. (2011). "La colonialidad del ver. Hacia un nuevo diálogo visual interepistémico." Nómadas, N° 35, pp.13-29.

Beltrán, L.R. (1985). "Premisas, objetos y métodos foráneos en la investigación sobre comunicación en América Latina." Nombre Falso, 18p. Disponible en: https://www.periodismo.uchile.cl/talleres/teoriacomunicacion/archivos/beltran.pdf

Beltrán, L.R. (2000). "El Nuevo Orden Internacional de la Información. El sueño en la nevera." Revista Latinoamericana de Comunicación CHASQUI, junio, número 70, pp.12-15 https://doi.org/10.16921/chasqui.v0i70.1350

Beltrán, L.R. (2005). "La Comunicación para el desarrollo en Latinoamérica: un recuento de medio siglo". Buenos Aires, 54p. https://www.infoamerica.org/teoria_textos/lrb_com_desarrollo.pdf

Beltrán, L.R. (2007). "Un adiós a Aristóteles: La comunicación "horizontal". Punto Cero, Año 12, N°15, 2 semestre, pp.71-91.

Berrocal, G. (2012). "Una breve revisión de la comunicación antes de Colón en Wallmapu." En Hacia el Desarrollo de Propios Modelos de Comunicación. Una experiencia de comunicación participativa en territorio Mapuche.
https://adkimvn.org/2012/10/19/una-breve-revision-de-la-comunicacion-antes-de-colon-en-wallmapu/
Bonfil, G. (1988). "La teoría del control cultural en el estudio de procesos étnicos". Revista Papeles de la Casa Chata. Año 2, nº 3. México: CIESAS, pp. 23-43.
Bourdieu, P. (1990). "Algunas propiedades de los campos". Sociología y Cultura México, Editorial Grijalbo, pp.135-141.
Carrillo, G. (2022). *Prácticas y procesos de comunicación(es) mapuche. La experiencia de la Escuela de Cine y Comunicación Mapuche del Ayja Rewe Budi*. Tesis doctoral en Estudios Interculturales, Universidad Católica de Temuco. 467p.
Castells, M. (2009). *Comunicación y poder.* Alianza editorial. 680p.
Córdova, A. (2011). "Estéticas enraizadas: aproximaciones al video indígena en América Latina". Comunicación y Medios N°24, pp. 81-107.
Corona, S. (2019). *Producción horizontal del conocimiento*. Universidad de Guadalajara, México: Calas. 114p.
Chiguailaf, G. (2019). "Cinéma mapuche: Perspectives et espaces de fugue. Le parcours du mouvement chez Francisco Huichaqueo" En Sophie Gergaud y Thora Herrmann (Coord.) *Cinémas Autochtones des représentactions en mouvements.* Paris: L'Harmattan, pp.73-94.
De Certeau, M. ([1979] 1996). *La invención de lo cotidiano. El arte de hace*r (1ªed). Tomo I. México: Universidad Iberoamericana.
Dorfman, A. y Mattelart, A. (1972). *Para leer al Pato Donald. Comunicación de masas y colonialismo.* Argentina: Siglo XXI. 168p.
Fals Borda, O. ([1981] 2010). "La ciencia y el pueblo. Nuevas reflexiones sobre la investigación-acción". En Antología Orlando Fals Borda, pp.179-199.
Fornet-Betancourt, R. (2012). "Tesis para una transformación intercultural de la razón". Cadernos de Educação, Pelotas [43], pp. 96-114
https://periodicos.ufpel.edu.br/ojs2/index.php/caduc/article/download/2191/1985
Freire, P. [1968] (2005). *Pedagogía del oprimido*. México, Siglo XXI Editores. 248p.
Fuentes Navarro, R. (1991). "Un campo cargado de futuro. El estudio de la comunicación en América Latina". Guadalajara, ITESO. 282p.

Ginsburg, F. (1991). "Indigenous Media: Faustian Contract or Global Village?". Cultural Anthropology, vol. 6, núm. 1, pp. 92-112.

Guber, R. (2004). *El salvaje metropolitano. Reconstrucción del conocimiento social en el trabajo de campo*. Paidós: Buenos Aires. 220p.

Gutiérrez, F. (2014). *We aukiñ zugu. Historia de los medios de comunicación mapuche*. Santiago de Chile: Editorial Quimantú/IWGIA. 206p.

Herrera, E. y Sierra, F. (2016). "Comunicación y pueblos indígenas en Colombia: apuntes sobre la necesidad de una política pública". En C. Magallanes Blanco y J. M. Ramos Rodríguez (Eds.), Miradas Propias: Pueblos indígenas, comunicación y medios en la sociedad global. Ediciones Ciespal, pp.45-58.

Lander, E. (2000). "Ciencias sociales: saberes coloniales y saberes eurocéntricos". En: Lander, Edgardo (Coord.). La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas. Buenos Aires, CLACSO, 152p.

León, C. (2017). "Hacía una re-conceptualización de las prácticas audiovisuales indígenas." En Restrepo, Paula, Valencia, Juan Carlos, y Maldonado Rivera, Claudio, (coord.) Comunicación y sociedades en movimiento: la revolución sí está sucediendo. Quito: CIESPAL, pp. 61-87.

Leyva Solano, X. y Speed, S. (2008). "Hacia la investigación descolonizada: nuestra experiencia de co-labor." En Xochitl Leyva, Araceli Burguete y Shannon Speed (Coords.), Gobernar (en) la diversidad: experiencias indígenas desde América Latina. Hacia la investigación de co-labor. México: CIESAS, FLACSO, pp. 65-107.

Leyva Solano, X. y Kohler, A. (2020). "La situación del derecho a la comunicación con énfasis en las y los comunicadores indígenas y afrodescendientes de América Latina". San Cristóbal de las Casas, Chiapas: Clacpi, PVIFS, alterNativa, Cesmeca-Unicach, Cooperativa Editorial Retos, Clacso (Colección Conocimientos y Prácticas Políticas, tomo VI). 260p.

Magallanes, C. y Ramos, J. M. (2016). "Introducción". C. Magallanes Blanco y J. M. Ramos Rodríguez (Eds.), *Miradas Propias: Pueblos indígenas, comunicación y medios en la sociedad global*. Ediciones Ciespal, pp.11-16.

Maldonado, C. (2018). *De-colonialidad en la era tecnomediática. Intersecciones teóricas, contextos y procesos de comunicación*. CIESPAL, Ecuador, 152p.

Maaldonado-Torres, N. (2007). "Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto". En Castro-Gómez, Santiago y Grosfoguel, Ramón (comps.). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del*

capitalismo global. Bogotá, Universidad Javeriana-Instituto Pensar, Universidad Centraliesco, Siglo del Hombre Editores, pp.127-167.

Marqués de Melo, J. (2009). *Pensamiento comunicacional latinoamericano. Entre el saber y el poder*. Sevilla, Comunicación Social, 379p.

Martín-Barbero, J. (1998). "De la comunicación a la filosofía y viceversa: nuevos mapas, nuevos retos." En Laverde, María Cristina y Reguillo Rossana: *Mapas Nocturnos: Diálogos con la obra de Jesús Martín Barbero*. Santafé de Bogotá: Siglo del Hombre Editores, pp.201-219.

Martín-Barbero, J. ([1987] 2010). *De los medios a las mediaciones: Comunicación, cultura y hegemonía*. Barcelona: Anthropos Editorial; México: Universidad Autónoma Metropolitana. 297p.

Martín-Barbero, J. y Corona, S. (2017). *Ver con los otros: comunicación intercultural*. México: Fondo de Cultura Económica. 152p.

Mata, M.C. (2015). "Los lugares incómodos (o las deudas-desafíos de las carreras de Comunicación)". *Chasqui* N° 129, CIESPAL, pp.17-35.

Mignolo, W. (2006). "La descolonización del ser y del saber". En Mignolo, Walter (ed.) *(Des)Colonialidad del ser y del saber* (videos indígenas y los límites coloniales de la izquierda en Bolivia). Buenos Aires, Del Signo. Pp. 19-24.

Nahmad, A. (2007). "Las representaciones indígenas y la pugna por las imágenes. México y Bolivia a través del cine y el video". *Latinoamérica* N° 45, México, pp.105-130.

Nava, E. (2018). *Totopo al aire: Radio comunitaria y comunalidad en el istmo de Tehuantepec*. Ciudad de México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social. 256p.

Quidel, J. (2014). "Importancia de las lenguas en el proceso de reconstrucción del conocimiento propio de los pueblos indígenas". En Catalina Campos y María Inés Rivadeneira (coords.): El Diálogo de saberes en los Estados Plurinacionales. Quito, Secretaría de Educación Superior, Ciencia, Tecnología e Innovación, pp. 123-138.

Quidel, J. (2015). "Del por qué y cómo fueron violentados y sobrepasados los mapuche en su pensamiento y espiritualidad". En Antileo et al. *Awukan ka kuxankan zugu Wajmapu mew. Violencias coloniales en Wajmapu*. Comunidad de Historia Mapuche, pp.37-55.

Quijano, A. (2000). "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina". En Lander, Edgardo (comp.) La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas

Latinoamericanas. CLACSO, Buenos Aires, Argentina. Julio de 2000. 246p.

Quijano, A.(2007). "Colonialidad del poder y clasificación social." En Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (comps.). El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá, Universidad Javeriana Instituto Pensar, Universidad Central-iesco, Siglo del Hombre Editores, pp.285-327.

Quilaqueo, D. y Quintriqueo, S. (2010). "Saberes educativos mapuches: un análisis desde la perspectiva de los kimche". *Polis,* 9(26), pp. 337-360. https://recyt.fecyt.es/index.php/retos/article/view/72518/44869

Rappaport, J. (2007). "Más allá de la escritura: La epistemología de la etnografía en colaboración". *Revista Colombiana de Antropología*, 43, pp. 197-229.

Restrepo, E. (2018). *Etnografía. Alcances, técnicas y éticas.* Perú: Fondo Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. 144p.

Rivera Cusicanqui, S. (2015). *Sociología de la imagen. Miradas ch'ixi desde la historia andina*. Ed. Tinta Limón, Colección Nociones Comunes, Ciudad Autónoma de Buenos Aires. 352p.

Rodrigo, M. (1999). *Comunicación intercultural.* Barcelona: Anthropos Editorial. 270p.

Salas, R. (2006). *Ética intercultural. Ensayos de una ética discursiva para contextos culturales conflictivos. (Re)lecturas del pensamiento latinoamericano*. Quito, Ecuador: Ediciones Abya-Yala. 196p.

Salazar, J.F. (2016). "Contar para ser contados: el video indígena como práctica ciudadana". En C. Magallanes Blanco y J. M. Ramos Rodríguez (Eds.), *Miradas Propias: Pueblos indígenas, comunicación y medios en la sociedad global.* Ediciones Ciespal, pp.91-109.

Schiwy, F. (2006). "Descolonizando el encuadre: video indígena en los Andes" En: Mignolo, Walter (coord.). *(Des)Colonialidad del ser y del saber (videos indígenas y los límites coloniales de la izquierda en Bolivia).* Buenos Aires, Del Signo, pp. 25-56.

Scott, J. (1990). *Los dominados y el arte de la resistencia: discursos ocultos.* México D.F., México: Ediciones Era. Gedisa: Barcelona. 314p.

Torrico, E. (2015). "La comunicación occidental". Oficios Terrestres (N.° 32), enero-junio 2015, pp. 3-23.

Torrico, E. (2016b). "La comunicación en clave latinoamericana". *Chasqui, Revista Latinoamericana de Comunicación*. N°132, pp. 23-36.

Torrico, E. (2018). "La rehumanización, sentido último de la decolonización comunicacional." En Memorias del XIV

Congreso de la Asociación Latinoamericana de Investigación de la Comunicación. Grupo Comunicación Decolonialidad. ALAIC, Costa Rica, pp.20-24.

Tubino, F. (2015). *La interculturalidad en cuestión*. Lima, Perú: Fondo Editorial, Pontificia Universidad Católica del Perú, 361p.

Tuhiwai, L. (2016). *A descolonizar las metodologías. Investigación y pueblos indígenas*. LOM ediciones, Santiago. 308p.

Valencia, J.C. (2012). "Mediaciones, comunicación y colonialidad: encuentros y desencuentros de los estudios culturales y la comunicación en Latinoamérica." En *Signo y Pensamiento,* XXX (60), pp.156-165.

Vasco Uribe, L.G. (2007). "Así es mi método en etnografía". Tabula Rasa, núm. 6, pp.19-52.

Walsh, C. (2017). "Gritos, grietas y siembras de vida: Entretejeres de lo pedagógico y lo decolonial". En Walsh, C. (coord.) *Pedagogías decoloniales. Prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir.* Tomo II. Abya Yala, pp.17-48.

Zibechi, R. (2007). "Los movimientos sociales como sujetos de la comunicación". En *América Latina en Movimiento* 13, pp.17-23. https://ilusionismosocial.org/

Zibechi, R. (2017). *Movimientos sociales en América Latina: el "mundo otro" en movimiento*. México: Bajo Tierra Ediciones. 96p.

Sobre el Rakiduam y la filosofía intercultural[9]

Torben Albertsen y Lorena Zuchel

1. Introducción

El propósito de este escrito es introducir al concepto de rakiduam como término relevante para la revisión crítica de una filosofía intercultural.

Si bien es cierto podemos referirnos al rakiduam mapuche inicialmente como "pensar" o "pensamiento" -como generalmente se le conoce-, en este escrito nos referiremos al término desde una propuesta interdisciplinar que congrega una filosofía (y hermenéutica) intercultural (Fornet-Betancourt, 2004, 2007; Salas, 2009, 2011) y una corriente antropológica (Course, 2005; González, 2016; Viveiros de Castro, 2010), que se suele denominar "giro ontológico" (González-Abrisketa & Carro-Ripalda, 2016). En el centro de esta propuesta encontramos a autores cuyos objetivos disciplinares alojan una compresión sobre inclusión y diversidad de manera crítica, de tal forma que nos ayudarían a acercarnos a ciertos conceptos, como el de rakiduam, del lenguaje mapuche, sin la riesgosa actitud de subsumir o eliminar bajo ideas europeo-occidentales diferencias primordiales; y por otro lado, sin la recurrente insistencia de estudios culturales que proponen ideas y realidades de manera esencialistas o clausuradas.

Lo anterior lo creemos relevante por dos motivos; en primer lugar, por la importancia misma que el término creemos aporta a la reflexión intercultural. Desde aquí, conocer dicho concepto enriquecería una línea de pensamiento que ha venido posibilitando la llamada filosofía latinoamericana y la filosofía africana;

los estudios culturales y variadas disciplinas de las humanidades y ciencias sociales que nos han permitido acceder a un diálogo de racionalidades presentes en las culturas, y que el pensar contemporáneo requiere. Y, en segundo lugar, y por añadidura, nos proponemos realizar este escrito con ánimos de subrayar el necesario reconocimiento de este saber, elaborado por comunidades humanas que históricamente han sido excluidas del diálogo intelectual, y de lo que (in)justamente se ha nombrado "saber". Desde aquí, se espera poder incorporar una reflexión que otorgue elementos a propósitos tan necesarios como la descolonización y la interculturalidad misma.

[9] Una versión del presente capítulo ha sido publicado previamente en la revista VERITAS, N 43 (agosto 2019), 69-85.

Para el primer objetivo nos proponemos acceder al concepto rakiduam desde un estudio de sus principales elementos; con tal de contrarrestar un posible significado con las múltiples traducciones de este. Pero esto nos llevará rápidamente ya al segundo objetivo; pues creemos que acceder a categorías fundamentales de otra racionalidad nos permitirá darnos cuenta de los límites de la propia comprensión antropológica o de nuestro horizonte filosófico. En un modo hermenéutico intentaremos vincular el (re)conocimiento del otro con el reconocimiento de nuestros propios límites en la interpretación. Esperamos entonces que esto nos permita ampliar dicho horizonte para, ojalá, comprender el término aquí propuesto.

Para el segundo objetivo haremos referencia a diversos autores que han ofrecido teorías del reconocimiento desde categorías que creemos relevante insistir. Entre estos, encontramos a Hans-Georg Gadamer y su hermenéutica del lenguaje, autor con el cual iniciaremos este trabajo, pero también a Raúl Fornet Betancourt, desde unas propuestas de diálogo intercultural con los que esperamos concluir.

Con todo, quisiéramos tener sobre la mesa lo que Viveiros de Castro llama "equivocidad", esto es, un "dispositivo de objetivación" de la antropología (2010: 78), con el que muestra que lo equívoco no es el error o la falta de traducción, sino la diferencia del otro que fundamenta la antropología en su permanente expansión descriptiva. Y por último, sus transformaciones paradigmáticas, lo que el autor llama la descolonización permanente del pensamiento antropológico (Ibid, 24). Con esta tarea o programación paradigmática se quiere destacar que la filosofía intercultural tiene inquietudes muy similares, empero desde perspectivas fundadas más en la fenomenología o en la hermenéutica. Se puede incluso decir que la filosofía intercultural, por ejemplo, la de Raúl Fornet-Betancourt, implica precisamente una descolonización permanente de la filosofía a partir de las diferencias de los otros (la equivocación) o dignificación cognitiva de la diversidad (cultural y/o ontológica).

Vale la pena mencionar también la hermenéutica de Raimundo Panikkar, quien fue una fuente de inspiración temprana de este tipo de pensamiento. En su filosofía, encontramos una forma fundamental de comprender los mitos (o pre-juicios) que guían el logos (la razón). Es a través del encuentro con un mito diferente, esto es, con la equivocidad implicada en la diferencia del otro, que se visibiliza el logos guiado a través del mito. En este sentido, y parecido a la "descolonización permanente" de Viveiros de Castro, una forma de descolonizar en Panikkar se da a través del encuentro con la diferencia del otro.

Desde esta inquietud filosófico-antropológica en común podemos tomar el rakiduam como nuestro "equívoco" o "mito diferente", y

entonces pensar que hay algo en él que puede aproximarse a la filosofía. No obstante, para estar seguros debemos primero conocerlo, y en el proceso, reconocer los propios mitos de la filosofía, con tal de ampliar su horizonte y volver la vista al rakiduam. Por mientras, no lo traduciremos como tal, por riesgo de subestimar su diferencia; pero sí lo consideraremos con la intención de dignificar implícitamente su valor equivalente y equívoco posible.

Para este propósito pensamos que el lenguaje de Gadamer puede ser útil, en la medida en que su hermenéutica también responde a la inquietud que Viveiros de Castro y la filosofía intercultural tiene en común. Se trata, como hemos dicho, de ampliar el horizonte de comprensión de la antropología, como de la filosofía, para acercarnos a una comprensión del rakiduam.

El acercamiento al rakiduam que pretendemos hacer aquí es de todas formas bastante limitado. Un artículo solamente puede captar algo simple en el nexo muy complejo dentro de cual una palabra o "nombre propio" como la del rakiduam se instala. La limitación más fundamental se desprende de una indagación acerca del che (persona), en el mapu-che, y su relación social. No tratamos aquí el rakiduam en su aspecto y relación con el mapu (tierra, cosmos) o su interrelación entre el che y el mapu. Pero no queremos tampoco sugerir con esto la separación o des-asociación (occidental) entre ellos, sino que solamente la capacidad limitada de un tratamiento breve, y su interés por instalar además un diálogo hacia otros horizontes; que esperamos pueda permitir un interés que se aborde en futuros trabajos.

2. Unas primeras aproximaciones al rakiduam, desde una dificultad

Rakiduam es una palabra que, como hemos dicho, traducida al español la podemos asociar a pensamiento. Es ese el nombre que dio título, por ejemplo, a un libro de difusión editado por la Universidad de Chile el año 2014, donde se presentaban los aportes que los quince centros de investigación de dicha casa de estudio han ofrecido a la sociedad, desde diversas áreas disciplinares. El nombre fue entonces elegido para representar el fruto de inteligencias, insertas y activas en la sociedad. Pero ¿por qué escrito en mapudungun y no simplemente en español? Cabe resaltar que en su primera página nos encontramos con una cita de Andrés Bello, fundador de la universidad, que dice: "Lo sabéis, señores, todas las verdades se tocan", y quizá algo ya nos diga de su intención haber elegido precisamente esa cita: un conocimiento universal, una racionalidad que lo abarca todo y lo explica todo, incluso más allá de idiomas, culturas y fronteras; lo que de otro modo se podría llamar

incluso filosofía. Al parecer, en todo caso, se trata de dar una identidad al libro, pues, antes de lo de Bello se comenta que rakiduam es una palabra de la tradición oral del pueblo mapuche - "la etnia originaria más numerosa y preponderante de Chile"-; y entonces podríamos decir que se trata de una especie de traducción a una lengua chilena (aunque también se habla en Argentina), que a la vez hablaría de Chile. No obstante, ¿será posible simplemente traducir? ¿Será que rakiduam podría representar ese cúmulo de conocimiento de una tradición científica -con toda la carga conceptual e histórica que eso conlleva-, y que en su paso ha seleccionado modos de acercamiento al mundo y la vida?

De eso se trata precisamente este trabajo: acercarnos a una manera de traducción entre pensar y rakiduam, que permita realmente un diálogo intercultural.

3. Gadamer, la grieta y lo ajeno

Proponemos aquí, como perspectiva hermenéutica, y para intentar dialogar con el rakiduam, plantear algunas alternativas desde la filosofía de Hans-Georg Gadamer, y en especial en una serie de lecciones universitarias que elaboró entre los años 1936 y 1959, que son editadas en el libro Verdad y Método del año 1960. En esta obra, Gadamer describe el proceso de comprensión en relación a la lectura de textos en un marco de comprensión diacrónico e histórico. Este proceso está guiado por lo que Gadamer llama el horizonte de comprensión del lector, un horizonte que está siempre predeterminado por los prejuicios del lector, que guían la amplitud de dicho horizonte. Gadamer entiende estos prejuicios no en el sentido de la Ilustración como un juicio o subyugación a una autoridad, sino más bien, como lo que guía e informa una comprensión específica, ya sea positiva o negativamente; lo que además permite develar ciertas cosas mientras silencia otras. Desde aquí, agrega un rol positivo a la tradición, de la que no nos podemos sustraer, aún cuando al mismo tiempo nos limita en las posibilidades de lo que podemos comprender:

> nos encontramos siempre en tradiciones, y éste, nuestro estar dentro de ellas, no es un comportamiento objetivador que pensara como extraño o ajeno lo que dice la tradición; ésta es siempre más bien algo propio, ejemplar o aborrecible, es un reconocerse en el que para nuestro juicio histórico posterior no se aprecia apenas conocimiento, sino un imperceptible ir transformándose al paso de la misma tradición. (VyM, I: 27).

Gadamer, además, propone que nunca leemos un texto para entenderlo para nosotros mismos -"para sí mismo"- o para comprender

de modo autónomo la propia auto-comprensión del autor en su contexto diacrónico. Aunque este puede guiarnos como pauta en nuestra lectura, no es posible separar por completo nuestro propio horizonte de comprensión del horizonte que informó al texto y su escrito. No es posible entender el texto en el sentido como otro, o en el sentido original del autor, no obstante, pueda acercarse a ese horizonte original. Este proceso de comprensión lo describe como una fusión de horizontes. Se refiere a la fusión del horizonte del lector con el horizonte (diacrónico) que el texto presenta. Esto significa que la comprensión nueva (del lector), o su fusión de horizontes, es siempre diferente del horizonte del texto; y en la medida que el texto nos inspira, también hace diferente nuestro horizonte original; es decir, se aprende algo nuevo y el resultado es una ampliación del horizonte propio del lector en la medida que logra integrar (o fusionar) algo del horizonte que abre el texto.

Es importante aclarar aquí que el sentido del texto o el horizonte del texto no se puede agotar, no solo porque no se pueda fijar, sino también porque cada lectura es diferente. Para Gadamer, el asunto clave de la hermenéutica que juega un rol importante en esta fusión de horizontes es la tensión "entre medio" de los dos horizontes de comprensión. Esta tensión se establece porque el lector comprende algo del texto, tiene algo en común con su horizonte propio, pero a la vez hay cosas que no logra entender, es decir, a la vez el horizonte del lector diverge y converge con el horizonte del texto.

Aplicando el lenguaje hermenéutico de Gadamer para explicitar la comprensión del rakiduam, podríamos decir que no estamos ante la presencia de un "texto", de un "lector" y de un "escritor", al menos no en sus sentidos literales. Además, la distancia hermenéutica (entre medio de los horizontes) no es solamente diacrónica sino además diatópica, una dimensión que Gadamer no desarrolló mucho (Calandín, 2017). Es un "nombre propio" que figura activamente en la mente de un pueblo específico y contemporáneo. A pesar de estas diferencias, y la falta de la dimensión sincrónica de Gadamer, nos parece aplicable el lenguaje hermenéutico de Gadamer debido a dos cosas. Primero porque presupone que lo que entendemos, nuestra fusión de horizontes, siempre es diferente de los horizontes propios de los mapuche que comprenden al rakiduam. Y segundo, porque el lenguaje pone énfasis en los prejuicios, es decir, en el reconocimiento de los límites y lo estrecho del horizonte de la filosofía en hacer el intento de interpretar (o describir) al rakiduam.

Esta manera de indagar tiene su centro paradigmático en la descolonización permanente y la importancia en conocer el mito del otro para el autoconocimiento (o la descolonización) del mito propio, o alternativamente, la fusión (aprendizaje) del horizonte propio. No

obstante, queremos sugerir una manera que profundiza de modo más específico la noción de "tensión" reflexionada por Gadamer, y entonces queremos sugerir el reemplazo de esta palabra por la noción de grieta. Lo que oponemos aquí es una connotación específica asociada a la palabra tensión, utilizada a menudo por las ciencias naturales. La dificultad que encontramos en la palabra tensión la hallamos en la connotación que implica una suerte de equilibrio o balanza entre y a partir de fuerzas opuestas, como en el caso de los magnetos. Y entonces, si se pretende usar la palabra para describir la relación entre rakiduam y filosofía nos enfrentamos a una serie de problemas.

Primero. Hallamos una diferencia que no se encuentra en los magnetos, y nos referimos a la carga histórica que ha propiciado diferentes relaciones reales de poder. No hay aquí ningún equilibrio o balanza entre contrarios, pues no poseen ambos conceptos la misma "fuerza" de poder. La institucionalidad de la filosofía, el reconocimiento que ha obtenido en Chile desde la creación de las primeras universidades, ya da muestra de una relación asimétrica que impediría al rakiduam exigir a la filosofía. Al contrario, el poder de la filosofía que ya esta institucionalizada, le permite, si estima necesario y valorable, abrirse o no a un diálogo con nociones ajenas como la del rakiduam (algo quizá como lo que podríamos estar haciendo con este trabajo).

Segundo. No estamos en presencia, a pesar de todo, de relaciones opuestas. Opuestas, al parecer, como la luz y la oscuridad, como el progreso y el atraso. Este asunto nos parece de importancia fundamental en la medida que la diversidad o pluralidad no se contiene dentro de ningún modelo dualista, sino que es precisamente este dualismo el que lleva frecuentemente a estereotipar al otro y finalmente lo conduce hacia un telos monocultural. La comprensión de la diferencia, y en extensión, la pluralidad real, no va a poner como opuesto el uno frente al otro, no obstante que necesite poder comprender los conflictos y los modos que el uno podría oponer al otro.

Y entonces, creemos que la connotación de la tensión opera en un aparente "entre medio", pero sin divulgar o indagar acerca del sujeto y la dirección fenomenológica. ¿Quién o qué se tensiona con qué? Y ¿desde qué "lado" está situada la perspectiva? En Gadamer, y en la medida que la tensión existe en la fusión del horizonte, esta respuesta es obvia, pero al aplicar su hermenéutica a un contexto más grande, y en la medida que la parte del conflicto tiene que ponerse en el centro del debate, se necesita una noción que tome este asunto de modo más preciso.

El "cuerpo" de tensión situado "entre medio" es una noción demasiado abstracta, no existe ningún "cuerpo" entre medio del rakiduam y la filosofía, sino que solamente existen comprensiones desde el uno o desde la otra. No hay ningún comparans entre medio de dos

comparanda (filosofía y rakiduam) sino que solamente sujetos que se involucran en el uno o en el otro, o alternativamente en ambos, pero nunca en una medida "igual", o matemáticamente igual.

Estamos ahora mismo situados desde la filosofía preguntando hacia el rakiduam. El problema por lo tanto es con la connotación (de la tensión) como algo puesto "entre medio" de modo neutro o neutral. A partir de estos problemas queremos ofrecer otra noción, la palabra grieta (Albertsen, 2017), que versa sobre rupturas, y por ende, visibilización del conflicto recién presentado.

La grieta, o en su verbo, agrietar, es una potencial ruptura de algo solido, algo que ya está establecido. Lo solido sería la tradición, con sus prejuicios (en sentido positivo tanto como negativo), es decir, en ideas de Gadamer, lo que guía al horizonte del sujeto que intenta comprender. Por lo tanto, la grieta ofrece una dirección intencional (fenomenológica) a la tarea hermenéutica en la medida que pregunta por la tensión de un modo mucho más específico-crítico, ¿qué agrieta a la filosofía (o al filósofo) el encontrarse con el rakiduam, ya sea en formas conceptuales, sociales, existenciales, contextuales etc.?

Este proceso, y en la medida en que siempre pregunta fenomenológicamente a la fuente de la tensión de sentido y de conflicto, evita abstraer el contexto social y vivencial, y permite dirigir la atención hacia el proceso de fusión del uno o del otro para evitar que la perspectiva pretenda neutralidad. Si se pregunta por lo que agrieta, este requiere al sujeto que haga una interpretación comprometida con una u otra perspectiva y horizonte, es decir, situarse en el contexto del encuentro. Y entonces, se agrieta, es decir, se opone (o pone desde un lado de la grieta) desde una perspectiva especifica, y así se puede más fácilmente evitar también la abstracción de la oposición dual. Al mismo tiempo permite precisamente centrar la pregunta hacia los prejuicios, en la medida que lo que agrieta se relaciona directamente con algo que opone, o a la falta de comprensión del horizonte. Además acerca directamente hacia lo equivoco del otro, y esto ocurre porque la "equivocación del otro" corresponde fenomenológicamente a los prejuicios. Se podría decir, lo equivoco agrieta lo sólido, y eso se fundamenta en los prejuicios. Es el paso siguiente, y fenomenológicamente necesario, desde la detección de una equivocación hasta llegar a una descolonización potencial.

4. Rakiduam

Para interpretar y traducir el horizonte del rakiduam mapuche es importante al inicio indicar una salvedad, más allá de limitarnos al che (sin el mapu). Pretendemos aquí solamente tocar una dimensión del

rakiduam, una dimensión que en análogo podríamos describir como una rama de un árbol mucho más grande y compleja en esta breve reflexión. Otra dimensión podría ser su relación con el nütram (como diálogo o conversación), en torno a la pregunta por el intercambio fructífero de perspectivas en relación a la recuperación y la transferencia de la tradición. Pero de modo general, consideramos que el rakiduam existe en una relación íntima con la lengua (mapudungun), las experiencias y las acciones; y estos tres aspectos, a la vez considerados como momentos personales tanto como sociales. Volvemos a este asunto después de hacer una traducción inicial y simple (con diccionario) del rakiduam.

Las traducciones más comunes de rakiduam en los diccionarios son "mente", "mentalidad", "pensar", "pensamiento", "intención", "opinión" e "inteligencia". Pero el rakiduam es una palabra compuesta por dos palabras, el rakin y el duam. La raíz de rakin se traduce comúnmente por "contar" o "calcular". Si vemos esta entrada desde el castellano en Augusta (1916), se entiende básicamente dos nociones, primero la de hacer cálculos en el sentido asociado con la numeración y la matemática; y la segunda, en el sentido social de poder contar con alguien, sea por ejemplo en términos de fidelidad o en términos de contar con sus habilidades para algún propósito. Por lo tanto, podríamos notar ya en rakin dos definiciones. Primero, la de "calcular", que es el "contar" o el razonamiento de los números (RA1); y segundo, el "contar con alguien" (RA3), el razonamiento en un sentido social.

Por su parte, el duam tiene un significado mucho más diverso y difícil de apuntar. En Augusta se traduce principalmente como "intención", "necesidad" y "urgencia". En Musigraf (2003) se traduce como "voluntad", "deseo", "intención" y también "necesidad". Y en Navarro (2002) se traduce como "afectos", "idea", "necesidad", "intención" y "urgencia". Desde el castellano también se traduce frecuentemente "sentimiento" con duam. Así mismo pasa con los diccionarios de Navarro y también Augusta que realizan esta misma traducción; aunque, además, directamente con rakiduam y también con piuke, que, de vuelta, se traduce con "corazón" y "sentimiento del corazón". Si vamos más atrás, a Febres (1765), su sentido parece ser aún más disperso, incluyendo, por ejemplo, "memoria", "entendimiento", "gusto", "condición", "ganas", "pensamiento", entre otros. En Febres también existe una definición que se refiere a una persona que "no tiene dos caras" o dos intenciones o "que no es doblado", es decir, correspondiente a quien no juega chueco al otro.

Para tomar en consideración una interpretación y traducción más compleja (más allá del diccionario), hay que explicitar que el rakiduam no es exclusivo a algunos mapuche, sino que todos los mapuche tienen rakiduam -tal como todos los chilenos tienen pensamiento-. No

obstante, podríamos encontrar distinciones en la aplicación del "buen" (küme) rakiduam, lo que no incluye, en todo caso, una cierta jerarquización (y valoración) antropológica, como en la tradición del pensamiento occidental con la filosofía, por ejemplo: Desde allí, no cualquier persona podía llegar a ser filósofo o poseer un rakiduam muy valorado.

El antropólogo Marcelo González propone lo que define como una teoría mapuche de la verdad, y con esto se refiere a aspectos centrales que determinan la veracidad (González, 2016). Explica que la verdad es dependiente de la experiencia personal, lo que llama una fenomenología personal, y que la única manera de conseguir saber real es experienciándolo personalmente (56). Propone que la experiencia no se distingue analíticamente del rakiduam sino que esa distinción se logra al utilizar la explicitación de los mismos en el lenguaje (mapudungun). Es decir, mientras que el rakiduam y la experiencia personal son prácticamente lo mismo, se distingue entre "ellos" por el lenguaje que se emplea para describir las experiencias del rakiduam. Para González este es el lugar donde se instala la duda y la incerteza. Esta duda se explicita con dos preguntas; primero, ¿cuán congruente es la relación entre el pensamiento de una persona y el lenguaje? Y en un sentido social, ¿cuán cercano es este pensamiento personal (de un "otro-mapuche") al pensamiento propio? (63). Dicho de otra manera, por un lado, ¿qué tan congruente es mi relación propia entre lenguaje y experiencia/rakiduam? Y por otro lado, ¿qué tan congruente es esta misma relación en los otros?[10]

Esta teoría de la verdad está en la línea de lo que Magnus Course propone como la irreductibilidad del che o de la persona mapuche; es decir, lo que señala a cada persona como algo fundamentalmente irreductible y único (Course, 2005). La irreductibilidad de la persona mapuche en Course tiene una congruencia teórica con la irreductibilidad de cada experiencia/rakiduam en González, pues, si las experiencias son únicas, el che es único, y viceversa. Es importante notar aquí que "la persona", en esta interpretación antropológica se diferencia de "lo humano" en el sentido tradicionalmente moderno en cuanto "lo humano" presupone una unidad a partir de la naturaleza (por ejemplo, genética) mientras que el che no presupone tal unidad.

---

[10] Al margen de lo señalado, González abre camino a una contradicción aparente y vivencial, porque explica que los mapuche quisieran contar sus experiencias, y que otros hagan lo mismo con ellos. González propone que esto se podría deber a que las experiencias de otros podrían *substituir* la ausencia de la experiencia personal sobre un asunto (63-64).

En este sentido, y siguiendo a González, aquí la verdad es un asunto personal en la medida en que es fundada en experiencias personales y particulares (rakiduam), que emergen de cada involucramiento personal con el ambiente. Cada rakiduam es una experiencia de alguien y una experiencia directa con el mundo, y no es susceptible de ser cuestionada por otros. Lo que siempre es verdadero y auténtico (y por extensión, irreducible) es la experiencia personal.

González propone que los mapuche no cuestionan la experiencia propia del otro, sino su forma de interpretación, es decir, la experiencia/rakiduam expresada como lengua. Lo que se pone en duda del otro es la conexión o relación entre, por un lado, la experiencia/rakiduam (denotatum), y por otro lado el lenguaje (denotación) (González, 2016: 64), lo que llama "la opacidad de la mente de los otros" (Ibd., 64-65). Explica que las palabras mupin (decir la verdad) y koyla (mentir) pueden ser aplicadas para denominar esta conexión, lo que se cree que significa el lenguaje usado del otro para explicitar su experiencia/rakiduam.

Estas interpretaciones antropológicas pueden complementar algo que se puede entender con el término "integridad" (Albertsen, 2017). Con integridad nos referimos aquí a un valor de unidad integral o coherencia personal y social que nos parece que los mapuche ponen como central, y que frecuentemente se asocia con la palabra rakiduam y con la palabra nor (recto). Proponemos la palabra "integridad" como otra forma de explicitar un valor implícito en el rakiduam, tomando en consideración con ella la irreductibilidad del che (de Course) y la congruencia en términos de veracidad (de González). Sí cada rakiduam/experiencia es irreducible de por sí, supone que es integrable en relación a un todo, el che, cuya perspectiva figura de modo total en relación a ellos, y que suma en un che irreducible. Supongamos también que la lengua, dentro del mismo che, debe imaginarse como integrado (coherente/congruente) con sus propias experiencias/rakiduam, y entonces podemos describir este imaginario con la palabra transparencia. El che, que se imagina un ser integral, debe contemplar una transparencia entre sus experiencias/rakiduam y su uso del lenguaje. En cierto sentido, la transparencia aquí la usamos para describir el contrapunto imaginario/ideal de la duda y la opacidad de la mente de los otros, de González.

Por lo tanto, la relación entre la experiencia/rakiduam y el lenguaje debe ser lo más transparente posible, es decir, en contraste con la opacidad de la mente de los otros. El rakiduam bueno (küme), en un plano personal, debe entonces buscar una transparencia personal en relación al lenguaje. Esto se conseguiría más fácilmente siendo integral, logrando una integridad personal real. Las palabras mupin (verdad) o

koyla (no verdad) pueden ser aplicadas para designar si es que se considera lo que el otro dice (su lenguaje) como transparente con sus experiencias.

Estas acepciones son p osible encontrarlas expresadas metafóricamente en algunos diccionarios. Por ejemplo, los sentidos de un ser "doblado", "chueco", o que "tiene dos caras" son utilizados frecuentemente, implicándolos además con el "contar con" el otro. La transparencia personal se extiende así hacia una dimensión social, una transparencia social en la medida en que el otro puede interactuar, estar de acuerdo o dudar de mi forma de poner lengua a mi transparencia personal. De este modo la transparencia personal es en cierto sentido recíproca con la construcción de una transparencia social.

Al aplicar la palabra rakiduam a una traducción equivalente (pero equívoca) como pensar, mentalidad, pensamiento, concepto, inteligencia, sin más, se deja de lado el uso complejo de un imaginario que valora ante todo la unidad/dificultad que se vive en la integridad personal y social. Es frecuente advertir frases como "tenemos que pensar todos lo mismo", "rakiduam no es solamente pensar, sino que pensar unido", "se trata de pensar un solo pensamiento" (Albertsen 2017). Bajo estas perspectivas, estas formulaciones parecen expresar un imaginario de una unidad social cuya transparencia social corresponde o es coherente con las múltiples transparencias personales. Pero, en la medida que las mentes de los otros son opacas y su che irreducible, tanto más parece importante la necesidad de construir una sociabilidad en común, una transparencia compartida. Ambos, González y Course, discuten este asunto. Los che no son ya unidos de antemano (por naturaleza, como refiere una tradición occidental) sino cada uno tiene que construir esta sociabilidad durante su vida. Course concluye diciendo que la sociabilidad no es el "resultado de una necesidad" sino más bien una "necesidad en sí" (275).

Queremos agregar a esta discusión otra palabra que nos parece muy relevante y que permite una interrelación del asunto con una dimensión más deontológica y normativa. Esta palabra es la palabra nor, o su personificación como norche. Hay principalmente tres palabras que traducen la palabra nor de modo simple, "derecho", "recto" y "sincero". En Musigraf y Augusta se traduce como "derecho" o "ser derecho", y también con "arreglarse (un asunto)"; mientras que en Navarro la palabra se entiende como "derecho", "derechamente" y "recto". En Febres, también se traduce nor como "derecho".

Augusta apunta a que nor no solamente indica a algo correcto en el sentido moral o normativo, sino que también a algo "recto" en el sentido espacial de una "línea recta" o un "camino derecho". No obstante, al describir rakiduam en este sentido espacial siempre se ocupa

en un sentido metafórico con connotación frecuentemente normativa, o de una conducta recta o correcta. Por lo tanto, aquí nor es lo recto principalmente en referencia a las relaciones sociales y en su sentido metafórico. Un hombre recto por ejemplo puede hablar con nor dengun que significa "hablar con sinceridad sin ambages ni efugios" (Augusta) o sin mentir (koyla) o doblar su forma recta. Aquí de nuevo poniendo énfasis en la transparencia personal/social. Muchos mapuches refieren a un norche como una persona incluso bien difícil y porfiada, ya que sigue su camino pase lo que pase (Albertsen, 2017). El nor también está implicado en el rakiduam directamente a través de las traducciones que se hacen del duam. Desde el castellano (en Augusta) se traducen palabras como "decisión", "decidirse", "resuelto", "resolver" y "resolución" con la palabra de duam; mientras que la palabra "aclarar" se traduce con el nor. En el duam, por lo tanto, existen implícitamente las cualidades que se asocian con el nor, un ser resuelto. Un rakiduam bueno (küme) por lo tanto aspira a un pensar/pensamiento recto y resuelto, que incide con la transparencia personal y social. El nor refleja un imaginario acerca de un tipo de persona que es confiable y honesta, además de ser resuelta y aclarada; esto es, que tiene transparencia personal acerca de sí mismo, y transparencia social en relación con otros.

5. Algunas posibles grietas desde el rakiduam

La posibilidad de la transparencia social, y la condición bajo el cual el rakiduam construye su horizonte, se fundamentan en relaciones que son directas y personales, es decir, en el cara-a-cara, donde se puede de mejor manera hallar lo que hemos explicado como la transparencia del otro (que tiene sus propias experiencias, irreducibles a las mías). El horizonte del rakiduam agrieta fundamentalmente el tipo de institucionalidad moderna que se condiciona a partir de la lejanía y distancia entre gentes. Esta institucionalidad, por definición, se aleja de una buena (küme) sociabilidad. La construcción de una sociabilidad a partir de la distancia entre gentes es en principio una idea que se agrieta desde el horizonte del rakiduam. Los papeles, las firmas y los certificados no pueden substituir la transparencia que posibilita la relación directa. Es menester considerar además la condición del kimün, como un conocimiento oral, o que se intercambia de modo oral y directo a través del dialogo (nütram).

Estos requerimientos se pueden observar también en los ritos mapuches. En el juego del palin, por ejemplo, uno de los pilares centrales es la relación directa y personal entre los "pares opuestos" de jugadores, los que están en lugares contrarios y en recta competencia durante el juego. La relación entre ellos es central para el juego, y se denomina a la vez kon-wen (amigo-mutuo) y kayne-wen (enemigo-mutuo) (Course:

208-239). Es interesante notar aquí que no existen árbitros en este deporte. Se decide todo entre los capitanes de cada equipo sin ninguna tercera figura que opere regulando la situación con reglas desde una supuesta posición neutral y superior o transcendente en relación a los lados involucrados. Por otro lado, en el eluwün o funeral mapuche, el discurso funerario o amulpüllün se centra no sólo en el diálogo directo entre dos oradores (wewpife), sino que además el propósito de esta interlocución es narrar o contar, y con esto, hacer transparente toda la biografía y los logros en la vida del difunto, de manera que se hace completo (a través de su narración) el püllü (espíritu) para que se pueda ir (amul) con tranquilidad (Course: 170-194).

Sí cada uno es dueño de su propio rakiduam, hay además un aspecto que impulsa una organización e institucionalización desde abajo, o que se construye en una sociabilidad a partir del primer contacto entre las personas mismas, y no desde arriba, o desde una institucionalidad ya instalada y presionando hacia abajo.

La transparencia personal y social en el horizonte del rakiduam además parece buscar lo inmanente del ser. Pues, en primer lugar, la verdad no transciende a las personas mismas, debido a que su extensión social se fundamenta en la transparencia personal de cada che. Con esto, el horizonte del rakiduam no está dedicado a la búsqueda de una verdad universal, si es que se entiende esta como lo que transciende a lo personal e individual, o su extensión social. Esta agrieta por ejemplo la forma de pensar la naturaleza humana como algo universal en la medida en que se lo piensa como la unidad humana a partir de la cual se construye una diversidad cultural. Aquí una unidad podría ser la irreductibilidad del che (Course, 2005), a partir de la cual se puede construir una diversidad social compleja.

6. Rakiduam y sus desafíos para la interculturalidad.

7. A modo de conclusión

La comprensión de Rakiduam es tan compleja como las pocas páginas aquí escritas pudieran expresar. Se ha intentado hasta ahora una aproximación a ciertos conceptos que explicarían esta dificultad, pero aún tantos otros constitutivos de la "grieta" quedan sin abordar. Quedan "espacios, momentos y fenómenos" necesarios para comprender no tan sólo el concepto que aquí nos convoca, sino también para entender su valor en aspectos socio políticos, como la noción de wiñon antü o we

xipantu, que vino a reivindicar la cultural mapuche en el año 1979[11] (Catriquir & Llanquinao: 119). Otro aspecto es el del tiempo, término que involucra a la vez acciones como los ritos, sentimientos como la alegría y creencias como las personificaciones, no sólo en personas, sino también en edades y territorios (Cfr. 135); todas estas son cuestiones que no encontramos en alguno de los conceptos que posee nuestra lengua, y que difícilmente podríamos relacionar. Es justamente esta última dificultad la que quisiéramos mencionar, ya no como aporte para la comprensión del rakiduam, sino, desde allí, como contribución para la interculturalidad.

La interculturalidad la entendemos como un proyecto de liberación, en el sentido de que no se trata de cualquier relación entre culturas, sino de un proyecto complejo que apuesta por la transformación de la realidad, desde una posición de reconocimiento de todas las culturas como realidades históricas. En palabras de Raúl Fornet Betancourt, diríamos que la interculturalidad no es:

> una posición teórica ni tampoco un diálogo de y/o entre culturas (o, en este caso concreto, un diálogo entre tradiciones filosóficas distintas) en el que las culturas se toman como entidades espiritualizadas y cerradas; sino que interculturalidad quiere designar más bien aquella postura o disposición por la que el ser humano se capacita para… y se habitúa a vivir "sus" referencias identitarias en relación con los llamados 'otros', es decir, compartiéndolas en convivencia con ellos. (Fornet Betancourt, 2004: 14-15)

En efecto, la intercultural es una experiencia, es una vivencia "de la impropiedad de los nombres propios" (15) y, por lo tanto, también es un desafío para estar continuamente abriéndose a otras realidades que le remueven y le transforman. Desde ahí, se puede agregar que la interculturalidad es una disposición además dolorosa, en la formulación de un descentramiento de las historias propias.

Con el Rakiduam, como hemos visto, ocurren miradas que favorecerían estas experiencias; pues, se trata de un modo de comprensión que nos descentra, pero también se trata de un concepto abierto, que se vivencia en lo que podríamos llamar praxis histórica; en el sentido de un motor que va posibilitando la evolución de la realidad histórica; esto es: incluyendo lo que ha hecho que tal realidad sea lo que

[11] En 1979 se produce un movimiento de resistencia detrás del Decreto Ley 2568 impulsado por la dictadura de Pinochet, que buscaba dividir las tierras mapuche y transformarlas en propiedades individuales.

es, pero saliendo de sí hacia direcciones que no son posibles de predecir (Ellacuría, 1990). Esto lo podemos ver en el concepto mismo que aquí analizamos, pero que ya sabemos es más que un concepto, es un cúmulo de acciones, experiencias, creencias, que incluyen un permanente "fuera de foco" para sí mismo, y que favorecen la sociabilidad. Pues, como dijimos, nada más importante en el rakiduam hay que la transparencia; ese sacar a la luz, hacia fuera, todo lo que mueve nuestras acciones, para enseñar la integridad que se persigue. Se trata, entonces, de un hacia fuera lo que hay dentro, en el espíritu, y de modo verdadero. Ya sea de modo biográfico o social.

No se trata entonces de modos cerrados de vida, de costumbres ni pensamientos. Ni siquiera en los ritos, que repiten sin cesar acciones de antaño; porque incluso allí, donde veríamos con más exactitud una insistencia en el pasado, un cierto anclamiento, se trata de un momento necesario de vivencia, de una comprensión compleja del tiempo que revive momentos del pasado, en el presente; de modo de seguir hacia delante ya purificados; con una vida nueva que avanza en un tiempo y espacio, y al vaivén del sol, de la luna y de la naturaleza (Torres & Quilaqueo, 2011).

Esto pasa también con los significados ofrecidos para comprender la palabra grieta, de la que nos hemos referido. Pues, grieta, hace referencia a la palabra "discurrir" -que se usa ampliamente en las tradiciones del pensamiento occidental-. La etimología de la palabra "discurrir" en latín tiene dos componentes, el prefijo "dis", que significa separación múltiple, y "currere", que significa correr. Por lo tanto, no es un correr cualquiera o rápido, sino que un correr que se separa o que se mueve hacia múltiples lados o en múltiples direcciones, un correr siempre "hacia fuera", o transcendiendo a sí mismo. Esta palabra tiene una íntima red de significaciones y relaciones de sentidos entre palabras como discurso y razón: la razón misma siendo la "facultad de discurrir" (RAE1). Al contrario, la palabra "incurrir", que significa correr "hacia dentro" (in), significa en el diccionario "caer en una falta, cometerla" (RAE1) o "causar o atraerse un sentimiento desfavorable" (RAE2). Es decir, en la convención oficial del castellano, la razón que reflexiona "hacia dentro", o de modo inmanente, ya está cometiendo un error. Dicho de otra manera, el modo de pensar de una razón transcendente ya está encarnado "como correctivo" en la lengua del castellano. Desde aquí, el modo inmanente del horizonte del rakiduam agrieta este horizonte transcendente y razón occidental. Y es que precisamente esto es lo que se ha intentado con este trabajo: poner en problemas a nuestra racionalidad, agrietarla y salir de ella para pensarla y atrevernos a desafiarla continuamente desde la relación con las otras; desde el

reconocimiento continuo de que yo, mi centro, mi acomodamiento, no es sino una de tantas maneras de vivir y sentir la vida y el mundo.

Bibliografía

Albertsen, T. (2017). *El Otro del Mapuche y El Mapuche como Otro*. Tesis Doctoral. Santiago: IDEA. USACH.

Calandín, J. (2017). "Autosuperación hermenéutica de la cultura en la interculturalidad. Hacia una lectura intercultural de la hermenéutica filosófica de Hans-Georg Gadamer". *Ideas y Valores* 66. (164), 265-280.

Catriquir, D. & Llanquinao, G. (2017). "Wiñon antü zugu. Fenómeno natural, de vida y de kimün en el mapunche rakizuam". En R. Becerra & G. Llanquinao (Eds.). *Mapun kimün. Relaciones mapunche entre persona, tiempo y espacio* (págs. 119-136). Santiago de Chile: Ocho Libros editors.

Course, M. (2005). *Mapuche Person, Mapuche People, Individual and Society in Indigenous Southern Chile*. London: London School of Economics and Political Science.

Ellacuría, I. (1990). *Filosofía de la realidad histórica*. San Salvador: UCA Editores.

Fornet-Betancourt, R. (2007). "La filosofía intercultural desde una perspectiva latinoamericana". *Solar* (3), 23-40.

Fornet-Betancourt, R. (2004). *Crítica intercultural de la Filosofía Latinoamericana actual.* Madrid: Trotta.

Gadamer, H.G. (2007). *Sandhed og Metode. Grundtræk af en Filosofisk Hermeneutik* (A. Jørgensen, Trad.) Aarhus: Académica.

Gadamer, H.G. (2005). *Verdad y método I.* Salamanca: Sígueme.

Gadamer, H.G. (2004). *Verdad y método II*. Salamanca: Sígueme.

González-Abrisketa, O. & Carro-Ripalda. S. (2016). "La apertura ontológica de la antropología contemporánea". *Revista de dialectología y tradiciones Populares* vol. LXXI. (1), 101-128.

González, M. (2016). *Los mapuche y sus otros. Persona, alteridad y sociedad en el sur de Chile*. Santiago: Universitaria.

Panikkar, R. (1979). *Myth, Faith and Hermeneutics*. New York: Paulist Press.

Salas, R. (2009). "De la liberación soñada a la globalización imaginada: Crítica intercultural de la simbólica latinoamericana". *Integración e Interculturalidad. Desafíos pendientes para América Latina.* Ed. José Santos. Santiago: Universidad Santiago de Chile, 93-108

Salas, R. (2011). "Filosofía Occidental y Filosofía Mapuche: Iniciando un Diálogo". *Revista ISEES* (9), 119-138.

Universidad de Chile "Rakiduam" (2014). 7 de julio de 2018. http://web.uchile.cl/archivos/vid/archivos/Rakiduam/files/ass

ets/common/downloads/RAKIDUAM%20-%20El%20pensamiento.pdf

Viveiros de Castro, E. (2010). *Metafísicas caníbales, líneas de antropología postestructural.* (S. Mastrangelo, Trad.) Madrid: Katz Editores.

Torres, H., & Quilaqueo, D. (2011). "Conceptos de tiempo y espacio entre los mapuches: racionalidad educativa". Papeles de trabajo - Centro de Estudios Interdisciplinarios en Etnolingüística y Antropología Socio-Cultural (22), 13-27.

Diccionarios

(Augusta): Augusta, F.J. (1916). Diccionario Araucano-Español; Diccionario Español Araucano. Disponible en: http://fiestoforo.cl/dungun/aug/

(Febres): Febres, A. (1765). Arte de la lengua general del Reyno de Chile. Lima.

(Navarro): Navarro, D. (2002). *Breve Diccionario español-mapuche, mapuche-español.* Santiago: MINEDUC, Ser Indígena.

(Musigraf): (sin nombre) (2003). *Diccionario mapuche mapudungun, español-mapudungun/mapudungun-español fonética, sistema numeral, toponimia.* Chile: Musigraf.

(RAE.): Real Academia Española Diccionario de la lengua española. (2014). 23 ed. Madrid: Real Academia Española. Disponible en: http://www.rae.es/

Sobre la educación intercultural en Brasil Notas echusíacas

Cristina Borges[12]

La expresión experiencia intercultural tiene sus complejidades. Se trata de una experiencia más allá del contacto simple y directo con otra cultura, pues se produciría junto con lo que Paulo Freire ha llamado el despertar de la conciencia crítica[13]. Una asociación que apunta a la ética, al respeto y al aprendizaje.

El universo brasileño, como es el caso también de cualquier otro espacio cultural con tradiciones disímiles, ha surgido desde un encuentro conflictivo de las culturas bajo el colonialismo. La experiencia intercultural se vuelve imperativo al ser el mestizaje y las experiencias de sincretismo condiciones sociales, no obstante el "status" social y académico de las culturas y sistemas simbólicos de los descendientes de los pueblos africanos e indígenas sigue siendo el colonial, debido a su aún posición subalterna en comparación al brasileño blanco y "occidentalizado". El proceso de negación de esas culturas se manifiesta en los currículos y los contenidos de la escuela brasileña, en la que un porcentaje muy menor de tiempo se dedica a la educación de la propia historia brasileña y sus orígenes. Además, en Brasil hoy es evidente la tensión regulación/emacipación - apropriación/violencia, siguiendo a Boaventura Santos[14], expresada en la actual pelea socio-política electoral. En este contexto es necesario preguntarse: ¿cómo pensar en experiencias interculturales basadas en una educación intercultural en un Brasil notoriamente dividido entre bolsonaristas y lulistas? Y más importante aún, ¿cómo es posible pensar en experiencias interculturales, en Brasil, desde el ámbito de la educación?

En este sentido, desde una perspectiva exhaustiva y con un enfoque en la cultural afro-brasileña, signo de la cultura negra en Brasil, las reflexiones que siguen abordan el "status" de la interculturalidad en la

---

[12] Dra. em Ciências da Religião. Professora da Universidade Estadual de Montes Claros-Brasil. Professora colaboradora da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais-Brasil.

[13] Freire, Paulo. *Pedagogia do Oprimido*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1994.

[14] Santos, Boaventura de Souza; Menezes, Maria Paula (Orgs.). *Epistemologias do Sul*. Coimbra: dições Almedina, 2009.

educación en Brasil y refuerzan su urgencia como campo que posibilita aperturas para una interculturalidad en clave decolonial.

1. ¿Qué es la perspectiva echusíaca?

La perspectiva propuesta viene de Echu. Echu es una personalidad espiritual de las religiones afro-brasileñas que tiene una función primordial: llevar a las personas a desarrollar conciencia crítica. Quisiera hacer, de entrada, hincapié en esa controvertida divinidad afro-religiosa que ha llegado al Brasil junto a los esclavos africanos, que se vieron obligados a venir después de ser capturados y encarcelados como animales en África entre el siglo XVII y XIX. Los esclavos africanos vinieron de diversas y diferentes regiones del África y por eso no compartían las mismas culturas, tampoco la misma lengua o el sistema del culto. La distancia cultural entre ellos fue uno de los factores facilitadores para su dominación, así como para la subalternización de sus saberes y de sus cuerpos. Pero, en la diversidad de las creencias espirituales africanas había una base "común", la ancestralidad y el Echu, divinidad del cruce de los caminos y que simboliza nuestra necesidad de hacer opciones para que la vida siga. No es el bien, ni el mal, por eso fue interpretado por la imaginación cristiana como el diablo del cristianismo. Sin embargo, para el imaginario afro el diablo no existe.

El Echu tiene una pedagogía para cumplir la función de propagar la criticidad: la pedagogía del movimiento. Se trata de un movimiento transgresor. Su casa son las encrucijadas formadas por las calles, eso es lo que hace de esa divinidad más que opciones individuales. El Echu está inserto en la diferencia colonial[15] y cambia ese espacio para la transgresión:

> Exu emerge como potência para examinarmos os fenômenos constituídos no campo da linguagem, uma vez que é o comunicador por excelência. Exu é o linguista e intérprete do sistema mundo. Dessa forma, é um princípio necessário para o diálogo, elemento fundamental para qualquer processo de produção de conhecimento e da própria condição humana. Assim, Exu configura-se como potência dialógica na medida em que pratica as fronteiras, pois não se ajusta a qualquer tentativa de controle ou de limite imposto. Exu não é nem o eu, nem o outro, ele comporta em si o eu e o outro e toda a possibilidade de encontro/conflito/diálogo entre eles. Por seres fera que transpõe qualquer limite imposto, Exu é o próprio

[15] MIGNOLO, Walter. *Histórias locais/projetos globais. Colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar*. Trad. Solange Ribeiro de Oliveira. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003

> caminho compreendido como possibilidade, sendo assim um princípio inacabado (Òkotó)[16].

La cita es del brasileño Luis Rufino, que presenta al Echu como el responsable de la "pedagogía de la encrucijada", un espacio que requiere reflexión y diálogo para las mejores opciones y decisiones. Por lo tanto, si el Echu es el poder del diálogo, como base para el reconocimiento de los nuevos conocimientos, se trata de un transgresor o fuerte opositor del sistema colonial-moderno, porque no encaja en ningún intento de control. De esta forma, no puede ser subsumido por sistemas de creencias hegemónicos/parásitos, y por lo tanto la pedagogía del Echu es la transgresión.

Echu también es catarsis, es metamoforsis y es conciencia crítica. Y es justo por el operar en nuevas lógicas, en la trangresión y en la búsqueda de la afirmación del diálogo y el horizonte de las simetrías, que muchos pensadores latinoamericanos contruyen sus teorías para la superación de las colonialidades y los parasitismos del Sistema colonial-moderno. Echu es intercultural.

2. Parasitismo social y degeneración: obstáculos para la educación intercultural

Hay dos ideas de fondo que me permito brevemente exponer de entrada, porque son referenciales de esa meditación echusíaca sobre la interculturalidad en la educación brasileña.

- La educación brasileña que conocemos en la actualidad se instituye bajo una alianza establecida entre el Estado y la Iglesia en el marco del proyecto colonizador euro-cristiano y las primeras facultades universitarias en el siglo XIX. Desde entonces, han buscado los ideales positivistas y liberales con la pretensión de poner en curso la formación de una sociedad del progreso y de color blanco.
- Una educación intercultural en Brasil pasa por el despertar de la sociedad brasileña sobre las culturas ancladas en su formación: indígena y africana, y también por el despertar de los matices del color de piel de los brasileños. Con todo, las tradiciones culturales y las personas no blancas son consideradas inferiores. Sus conocimientos y sabiduría fueron silenciados y subordinados durante la colonización y después por las élites brasileñas.

[16] RUFINO, Luiz. *Pedagogia das Encruzilhadas*. 1a ed. Rio de Janeiro: Mórula Editorial, 2019, p. 43.

Estas ideas son marcos que conllevan necesariamente al esfuerzo de analizar la presencia del colonialismo en Brasil como generador de los males como el racismo académico y epistémico, obstáculos para un giro intercultural en nuestra educación.

Me permito en este diálogo orientarme por un crítico del colonialismo en América Latina, el brasileño Manoel Bomfim (1868-1932). Su pensamiento es expresión del movimiento echusíaco, y, a mi modo de ver, esclarecedor de las ideas que aquí he presentado sobre la educación intercultural del Brasil.

La singularidad de ese pensador está en haber tenido una posición opuesta y diferente de la de los demás pensadores latinoamericanos del inicio del siglo XX. En Brasil, en la efervescencia de los debates políticos e intelectuales a comienzos del siglo XX, movilizados por el sentimiento nacionalista a favor de la aceleración del desarrollo, han reproducido el discurso europeo sobre lo que han comprendido como el retraso latinoamericano, la cuestión racial y el mestizaje. La máxima era pensar cómo asegurar un futuro blanco hacia la nación brasileña y poner a Brasil en el sendero de la civilización. Dicho intelectual, en 1904, en su libro "América Latina, los males del origen", se dedica a analizar la vida en las ex colonias desde la perspectiva de la psicología, la historia y la sociología, para probar que los males de América Latina no son provenientes de nuestro pueblo mestizo, sino transmitidos a lo largo de la colonización por las naciones europeas con el apoyo de las elites coloniales.

El echusíaco Bomfim contestó a autores europeos cuyas ideas se sostenían en la imagen del pueblo latinoamericano como inútil y con vocación de luchas y conflictos sin sentido, que, para la región, no recaían responsabilidades, sino las pérdidas de esas guerras. Se trataba de naciones a las que también se refería como imperialistas y parásitas.

El Parasitismo y la degeneración, son los conceptos que constituyen la esencia de su crítica. Para él, las sociedades son como organismos, sujetos a leyes categóricas y que, para desarrollarse, dependen del medio. Cuanto más adaptadas al medio ambiente, más perfectas serán. En las sociedades sudamericanas, interpretó Bomfim, el entorno es propicio para el desarrollo. Entonces, ¿de dónde viene la demora? proviene de las condiciones de la formación de las naciones sudamericanas, que padecen los mismos males que las naciones colonizadoras: el parasitismo social y la degeneración.

> Viviendo parasitariamente, una sociedad llega a vivir a expensas de las desigualdades y de la extorsión; en lugar de purificar los sentimientos de moralidad, que aprietan los lazos de sociabilidad, comienza a practicar una cultura intensiva de sentimientos egoístas

> [...] un organismo social, que vive parasitariamente del otro, inevitablemente va a degenerar, a decaer, a degradarse, a involucionar […][17].

El parasitismo social es colonial. Es la cultura del egoísmo, con muchas expresiones: la desvalorización del trabajo, los racismos, la naturalización de una vida a expensas del otro, la explotación desregulada de la naturaleza para beneficio propio y la adquisición/acumulación de las riquezas. Según el pensamiento del autor, el destino de todo parásito es la degeneración; y entonces nos podemos preguntar desde ahí ¿por qué España y Portugal querer degenerar? Más aún, si consideramos que el parasitismo contamina y disemina la degeneración. Es una enfermedad social. Para el autor, ha permanecido en Latinoamérica, aunque el colonialismo se haya acabado. Esto porque se convirtió en un proyecto de las élites dominantes, para su favor y según sus intereses.

Los beneficios de la riqueza por el parasitismo comprometen el sentido moral colectivo pues vician tanto a aquél que los tienen, capaces de todo para mantenerlos, como a aquél que no los tienen, más son atraídos y quieren obtenerlos a toda costa de forma que el egoísmo y la perversidad, presentes en los mecanismos de explotación, pasan a ser cualidades. ¡Eso es la degeneración!

Con todo, propongo al pensamiento de Bomfim como echusíaco, pues pertenece a una propuesta intelectual marginal, que se ubica en la diferencia colonial que está en la encrucijada. Por eso nos ayuda a comprender lo que Paulo Freire, pensador de la teoría de la liberación, quiere decir con el dilema o dicotomía oprimido-opresor. El parasitismo social plantea en el interior de las subjetividades oprimidas el ser opresor. Es por eso que la cura social, la liberación de esa enfermedad debe ser, como dice Bomfim, la educación del pueblo. Sugiere una educación intercultural.

La educación intercultural tiene sus obstáculos porque debe considerar para la regeneración cultural, moral, política y económica la transmisión del sentido de la historia, que combata el desinterés por ella y por los ancestros y reviva el luto del aislamiento con ellos. Se trata de una educación que valoriza la naturaleza. La educación regeneradora crea conciencias críticas como quería Manoel Bomfim y Paulo Freire, conscientes de que el Ser oprimido carga el ser opresor que naturaliza las jerarquías de las culturas, las personas, las religiones y los conocimientos, donde la vida es prescindible. La regeneración de la educación es su descolonización.

---

[17] Bomfim, Manoel. *América latina; males de origem*. Rio de Janeiro, RJ:: Biblioteca básica brasileira, 2008.

Para aclarar lo anterior, traigo un poco de nuestra historia, para apuntar cómo el carácter parasitario colonial puede llevar a la degeneración intelectual y cómo la educación intercultural es una necesidad urgente. El término del sistema esclavista ocurrió en siglo XIX sin una política para los negros "libres" y abandonados a su suerte. Mientras sus ex propietarios recibían del gobierno indemnizaciones en dinero, la gente negra ocupó los entornos de las ciudades lejos de los ojos de las élites y de las políticas del sanitarismo. Sin empleos, muchos se convirtieron en marginales. Autores brasileños, sin mirar nuestra historia colonial, buscaron comprender el retraso técnico, moral y epistémico en relación con los países avanzados de América del Norte y Europa, repitiendo ideas de los pensadores del Viejo Mundo como las teorías de la superioridad racial.

El médico y profesor Raimundo Nina Rodrigues, quien fue el más influyente estudioso brasileño en su época, era defensor del racismo científico. Escribió en su obra *Los Africanos en Brasil* (1932), que "la inferioridad de los negros era un fenómeno perfectamente natural, producto del ritmo desigual del desarrollo filogenético de la humanidad en sus diversas divisiones y secciones"[18]. Añadió que la esclavitud fue conveniente para "prestar a los negros la organización Síquica de los pueblos blancos más cultos", y que les ha conferido cualidades, sentimientos, dones morales o ideas que no podían tener, pues su "exaltación sentimental no dejaba tiempo ni calma para la reflexión y el razonamiento".

Según esa vision, las regiones donde había negros presentaban un retraso cultural, moral, económico y religioso. Ellos han tenido una limitación cognitiva para abstraciones, presentaban tendencias biológicas al crimen y sus creencias han tenido un cuño patológico. Nina Rodrigues defendió que en Brasil, los arios debían cumplir la misión de no permitir que las masas de negros y mestizos interfieran en los destinos del país y encargaba a los blancos para defender el Brasil de sus actos antisociales. Esa ideologia en el imaginario social ha obstaculizado el desarrollo de una conciencia intercultural, imperativo para poner fin a la violencia racial. No se necesitan lentes muy refinados para identificar el racismo epistémico y la colonialidad o el parasitismo en la vida escolar cotidiana, especialmente en lo que respecta al tratamiento de las historias, las culturas y las religiosidades afrobrasileñas. Los templos de Candomblé y de Umbanda, religiones de matriz afro-brasileñas son invadidos y vilipendiados en Brasil actualmente. Hay, además en la actualidad, una

[18] Rodrígues, Raimundo Nina. Mestiçagem, degenerescência e crime. *História, Ciências, Saúde-Manguinhos*, Rio de Janeiro, v. 15, n. 4, p. 1151-1180,2008.

nueva cruzada colonial cristiana, emprendida en gran parte por miembros de iglesias neopentecostales, quienes consideran las prácticas religiosas afro-religiosa como demoníacas. Con eso, se intenta deslegitimar los elementos básicos de la identidad de los pueblos afrobrasileños ya que sirven de resistencia a los procesos históricos de exclusión y desigualdad a los que fueron sometidos. Al traer en sus rituales las visiones del mundo de los antepasados contrarían la visión parasitaria occidental.

Pero, la formación social/cultural/religiosa en Brasil que tiene el marco de la diversidad es la piedra en el camino de una homogeneidad religiosa. A lo largo de los siglos, la hegemonía política y económica cristiana no ha logrado acabar con esa forma de vida y de pensamiento. Mas, la violencia simbólica es una realidad reconocida por los gobiernos de la izquierda. La presión política para la valorización de la culturas negra e indígena y contra la reducción de esa violencia contra las personas y las religiones negras conllevaron al presidente Luis Ignacio Lula da Silva entre 2004 y 2012 a firmar las leyes que prevén que las clases en las escuelas brasileñas deben tener temáticas sobre la cultura afrobrasileña. Mas, incluyen a través de las cuotas raciales, a la población pobre negra en las universidades públicas brasileñas. Esos son caminos echusíacos.

3. El potencial intercultural de las leyes 10639/2003 y 12.711/2012 para la implementación de una educación intercultural brasileña

Quizá deba decirse que el despertar de la sociedad brasileña a las culturas de su formación (indígena y africana) en el sentido político y ético se está produciendo de manera forzada. Fruto de las demandas del movimiento negro cada vez más politizado y consciente de la encrucijada donde el pueblo negro fue forjado a habitar. El pensar echusíaco surge en la diferencia colonial como una manera de transgresión del Sistema Colonial-Moderno.

Por supuesto que otros factores también influyeron. La resistencia negra y los estudios sobre la religiosidad africana, que ganaron notoriedad con la fundación de la Universidad de São Paulo/USP en la década del 1960, han abierto caminos en nuestra educación. Se trata de estudios culturales que llamaron la atención para la comprensión del ser humano brasileño y de su sociedad desde la religiosidad y las culturas afro-brasileñas. El tema racial se vacía de la tendencia médica biológica y se instituye de otras tendencias de cuño cultural. Hay estudios criticos sobre el mestizaje, la diversidad cultural, los racismos y de los peligros de la búsqueda por el poder político de los sectores evangélicos con el

discurso cristiano sobre una interculturalidad funcional que sirve al propósito parasitario del poder. Pero, los avances actuales son frutos de la implementación de dos leyes. Con estas leyes hoy es posible, en muchas universidades, encontrar investigadores negros y estudiar la cultura religiosa y el pensamiento negro. La institución de las leyes 10.639/2003 y 12.711/2012 han cambiado el escenario de las universidades brasileñas. Su promulgación es producto de una larga lucha del movimiento negro en Brasil. Es un logro importante e incluye discusiones sobre la identidad cultural africana y afro-brasileña, sobre la violencia contra los negros brasileños, sobre la lucha pertinente contra el racismo y sobre la necesidad de la educación étnico-racial como proceso para la institucionalización de actitudes dialógicas.

La Ley 10.639/2003, tiene como objetivo estudiar la historia del África en las escuelas brasileñas para reducir la distancia entre esa tierra y Brasil y, así, contribuir para la deconstrucción en el imaginario social de la percepción eurocéntrica de los negros entendidos como inferiores, irracionales y violentos. La visión de que el negro es un ser demoníaco, por de pronto. Es importante decir que los contenidos de las clases apuntan a la reeducación de las relaciones étnico-raciales y con eso contribuir hacia la diminución de la violencia racial y desvalorización del cuerpo, la religiosidad y el saber de los negros. Mas, es importante decir que la escuela brasileña resiste a la implementación correcta de las leyes y eso, para los estudiosos del tema, refleja el racismo estructural. En la lengua bomfimiana, es el parasitismo social que comprendemos como estructural.

Ya la ley de cuotas raciales (12.711/2012) es echusíaca, y ha cambiado a la universidad pública en Brasil, pues su aplicación ha sido obligatoria. Según la ley, el 20% de las plazas en los cursos son reservadas para personas negras o pardas. Cada vez más surgen personas negras con profesiones donde antes sólo los blancos podrían tener acceso.

La equidad racial o simetría racial es una condición para el diálogo intercultural, y las leyes son contribuciones para la experiencia intercultural e interracial. Eso tanto en la perspectiva epistemológica cuanto en la perspectiva personal. La primera ley obliga a los brasileños a conocer su propia historia y los saberes del pueblo negro en Africa y en Brasil, saberes que, aunque invisibilizados, aún están presentes en nuestra cultura (ritmos, danzas, comidas). La segunda ha provocado la coexistencia entre negros, pardos, indígenas y blancos. Aunque los contenidos eurocéntricos sean hegemónicos, la experiencia intercultural ocurre con el contacto entre personas de diversas etnias. La alfabetización racial aunque aún menos, está por ocurrir.

No podremos pensar que las leyes hayan forjado la simetría de manera pacífica o que esta ya esté garantizada. Son políticas públicas afirmadoras de los cuerpos negros y de los saberes que cargan, y entonces, de los conocimientos y religiosidades ancestrales. Pero, se necesita decir que hay en la escuela y en la universidad en Brasil un fuerte movimiento de resistencia a dichas leyes, vistas como armas del combate al racismo estructural y buenas estrategias de implementación de una educación intercultural.

Habrá que decir también que el parasitismo social y racial es tan fuerte que ha obstaculizado el desarrollo de clases donde es posible la inserción del contenido ancestral. Para muchos profesores, los conocimientos, la religiosidad y los cuerpos negros son inferiores. Son los racistas que, hoy, a poco de haber tenido un presidente como Bolsonaro, tienen resistencia al diálogo y a la interculturalidad crítica. Pero, el desarrollo de políticas públicas afirmadoras del pueblo negro ha abierto caminos, lo que es posible ver en el nuevo proyecto de educación religiosa en Brasil, y que hoy se encuentra en la encrucijada formada por la tensión regulación/emancipación - apropiación/violencia.

4. La Educación religiosa intercultural

La cultura brasileña es muy rica en diversidad. El contacto entre las diversas culturas desde la colonización desencadenó un proceso sincrético que también es religioso. La religiosidad es muy importante para la cultura brasileña, aunque, en su diversidad, las hay algunas que influencian la vida personal hasta el punto de provocar aislamientos y exclusiones, más comunes en religiones de matriz africana e indígena.

Es conocido que hace cuatro decadas en Brasil el movimiento religioso pentecostal y neopentecostal ha crecido mucho. Mas, el crecimiento va más allá de los muros de los templos, la vida cotidiana ha sufrido cambios que demuestran que la cultura brasileña está cambiando. Estos movimientos religiosos han logrado poseer un poder político de mucha influencia, y una fuerte característica es precisamente la apatía espiritual contra las religiones afrobrasileñas, las cuales son vistas como demoníacas. La cruzada cristiana pentecostal y neopentecostal se construyó a través de la violencia simbólica, la destrucción de templos de candomble y de Umbanda y las persecuciones de los afro-religiosos. El racismo religioso y la intolerancia religiosa es una realidad en Brasil hoy.

El Estado brasileño ha hecho muy poco para la defensa de los afrobrasileños. La policía no ha comprendido que la violencia simbólica es la antesala de la violencia física y no parece preocupada con la seguridad de las personas umbandistas y candomblecistas. Pero, la educación religiosa tiene propuestas de cambio para la diminución de

esta violencia. Otro camino echusíaco es el ocurrido en 2017, cuando fueron promulgados los nuevos documentos relacionados con la educación en Brasil, la Base Nacional Común Curricular (BNCC). El texto sobre educación religiosa respecto a la diversidad religiosa muestra que sus clases deben "tratar os conhecimentos religiosos a partir de pressupostos éticos e científicos, sem privilégio de nenhuma crença ou convicção [...] com base nas diversas culturas e tradições religiosas, sem desconsiderar a existência de filosofias seculares de vida"[19]. Para eso, el texto ha elegido la "interculturalidade a ética da alteridade enquanto fundamentos teóricos e pedagógicos"[20],ncaminos metodológicos con eficiencia a "problematizar representações sociais preconceituosas sobre o outro, com o intuito de combater a intolerância, a discriminação e a exclusão"[21]

Para comprender la elección por la interculturalidad es necesario conocer el contexto colonial brasileño respecto a la educación, entender que la educación religiosa en Brasil tiene orígenes coloniales, y que durante la colonización existió la percepción eurocéntrica de enseñar para la formación de personas cristianas. Así como la civilización europea era el paradigma de las naciones colonizadas, el catolicismo era el paradigma religioso. La salvación. Desde allí, la historia de la colonización espiritual ha sido muy violenta. Su origen se trató de un genocidio a un nivel más profundo, que aterrorizó al pueblo nativo en su cosmo-espiritualidad, su religiosidad casi fue extinta por el opresor que a través de la intersubjetividad forjada intentó reemplazar su forma de culto y la percepción totalitaria de ocidente.

En conformidad a tal percepción, las élites brasileñas enfermas de parasitismo social implementaron un sistema escolar excluyente, cristiniano, elitista, europeo y blanco. Un sistema escolar responsable por la trasmisión de la enfermedad europea, el parasitismo social que también es de género, epistémico y racial. Así, a lo largo de los siglos no fue posible estudiar las creencias de los pueblos nativos o de los pueblos esclavos-africanos. Sin embargo, en los sitios protegidos por la naturaleza, el afro-brasileño y el caboblo indígena hicieron sus rituales, bailaron con sus dioses y sus cantos hablaban de los hechos ancestrales. Hoy el sentido de lo comunitario y la idea del Buen vivir que se distingue de la naturaleza como objeto están presentes en las religiones afrobrasileñas como la Umbanda y el Candomblé. La fuerza de los antepasados es tan grande que en las iglesias pentecostales y neopentecostales es posible encontrar fuertes marcos de la espiritualidad

[19] (BNCC, 2018a, p. 434).
[20] P.435.
[21] Idem.

africana. Es la apropriación cultural. Es decir, la deslegitimación de la cultura negra y su apropiación o sumisión/disolución en la cultura religiosa neocristiana.

Hoy, muchos brasileños desconocen que ciertos ritos que ocurren en el interior de las iglesias neopentecostales son de naturaleza afrobrasileña. Esa constatación es la prueba de la urgente necesidad de una efectiva educación intercultural, en las clases de educación religiosa, con fin de avanzar hacia un diálogo interreligioso entre las personas, y comprender, por ejemplo, que muchas motivaciones presentes en lo neopentecostal tienen un enfoque en el Echu y en la cosmovisión afrobrasileña. Lograr aquello entonces requiere una interculturalidad crítica. Otro camino echusíaco.

5. Consideraciones echusíacas

Aunque hay avances, la situación social y política en Brasil hoy puede ser una comprobación de que la dicotomía apropriación/violencia permanece vigente desde la criminalización del ser negro por la policía brasileña, hasta la deslegitimación de la cultura afrobrasileña e indígena en los contenidos académicos y en las escuelas. Esa dicotomía tan presente en la intersubjetividad es obstáculo al desarrollo de una conciencia brasileña intercultural que pasa por la aceptación de la cultura y los conocimientos negros e indígenas en nuestras escuelas y academias.

El pensamiento intercultural en Brasil aún carece de rigor y profundidad, ya que no tenemos la tradición de pensar la interculturalidad aunque la diversidad sea nuestra realidad. Las epistemologías echusíacas y liberadoras de pensadores como Manoel Bomfim, Paulo Freire, Darcy Ribeiro y Leonardo Boff son grandes contribuciones. Pero, necesitan no ser olvidadas. Nuestras ciencias humanas y sociales hablan de la interculturalidad, pero aún buscan cómo beber de esas teorías sin abandonar la exclusividad de las epistemologías occidentales eurocéntricas. Nuestra academia quiere el espacio de la diferencia colonial lejos del Echu, lejos de una transgresión de verdad. Eso es parasitismo y degeneración, pues ¿cómo son posibles nuevas epistemologías sin transgresiones radicales?

La filosofía en Brasil como disciplina académica sigue durmiendo en su seno eurocéntrico mientras la religiosidad afrobrasileña y la cultura popular alimentan la tendencia científico-religiosa, interliberadora. La cultura popular es prueba de que la superioridad racial, epistémica, cultural, económica no es definitiva. Ella está, incluso, en los ritmos afrobrasileños que animan hasta nuestro carnaval echusiaco. Esta fiesta del pueblo brasileño es la subversión del sistema mundial moderno. Echusíacas las sambas, cada vez más han criticado la

política, los discursos conservadores y fundamentalistas de cuño evangelista y fascista. El carnaval comprueba el potencial epistémico de la cultura popular.

Otro ejemplo de la interculturalidad crítica es la colección feminismos plurales que ha sido desarrollada por la filósofa popular y afroreligiosa Djamila Ribeiro. Esa colección disemina contenidos críticos producidos por intelectuales negros y negras. Con el concepto del colorismo, denuncian el mestizaje como fruto de la violencia sexual de los blancos contra las mujeres negras, lo que originó la jerarquización social en Brasil hasta la actualidad. Y con el concepto del "lugar de Fala"[22] (Lugar de enunciación), esa joven filósofa trae concepciones desde un punto de vista feminista, de la teoría racial crítica y del pensamiento decolonial. Es un instrumento metodológico para dar a conocer los medios, los espacios, las culturas que hablan sobre el negro, sobre su pensamiento y sus conocimientos.

"Lugar de Fala" trae una discusión sobre la lengua como mecanismo del poder, Su objetivo es romper con una sola voz lo que significa una ruptura con el pensar hegemónico. El pensamiento mestizo y feminista se ha convertido en la voz más crítica contra el racismo brasileño.

Es importante decir que el "Lugar de Fala" y otras filosofías como Ubuntu e Echuriana, y las religiosidades afrobrasileñas no están como deberían en nuestros contenidos académicos y escolares. Pero, más que filosofía son pensamientos y epistemologías que trabajan con la liberación de nuestra conciencia ingenua, como dice Paulo Freire. Pelean con el parasitismo social y tienen potencial epistémico para la creación de conciencias interculturales, pues reducen la degeneración.

Regenerar es decolonizar, es echuriar. Pero es necesario la ruptura con los racismos epistémicos y propiamente raciales. Para eso la educación de los menores y en la academia debe volver a la cultura popular. La educación como sugieren Bomfim y Freire es la salida para la regeneración de nuestras élites cada vez más encantadas con la mentalidad capitalista evangélica. Y en Brasil, cuando se habla de la cultura popular no es posible olvidar la cultura religiosa afrobrasileña donde el pensamiento africano y afrobrasileño danzan y cantan en nuestros rituales.

La academia brasileña necesita desear la regeneración epistémica. Hay que andar el camino de Echu y, una salida, es elegir la cultura popular, como dice Dussel[23], como el centro menos contaminado y radiante de la resistencia del oprimido contra el opresor.

---

[22] Ribeiro, Djamila, Lugar de Fala, Brasil: Letramento, 2017.

[23] Dussel, Enrique. "Transmodernidade e Interculturalidade: interpretação através da

Bibliografia

Almeida, S. (2018). *O que é racismo estrutural?* Belo Horizonte, Minas Gerais: Letramento.

Bomfim, M. (2008). *América latina; males de origem.* Rio de Janeiro, RJ:: Biblioteca básica brasileira.

Borges, C. (2011). *Umbanda Sertaneja. Cultura e religiosidade no norte de Minas Gerais.* Montes Claros: Editora Unimontes.

Borges, C. (2021). "Religión e Interculturalidad: las religiones afro-brasileñas". *Revista Poiesis,* Montes Claros, 21(2), pp. 1–12

BRASIL. (2021). *Base Nacional Comum Curricular.* 3ª versão. Brasília: Ministério da Educação e Cultura, 2018. Disponível em: <http://basenacionalcomum.mec.gov.br/abase>.

Dussel, E. (2016). "Transmodernidade e Interculturalidade: interpretação através da filosofia da libertação." *Sociedade e Estado,* v.31, n.1, pp.51-73, Disponível em:http://www.scielo.br/pdf/se/v31n1/0102-6992-se-31-01-00051.pdf.

Fornet-Betancourt, R. (2017). "Universidad e interculturalidad. Hacia una conjuración para la transformación intercultural de la universidad." In: Fornet-Betancourt, Raúl. *Elementos para una crítica intercultural de la ciencia hegemónica.* Aachen: Concórdia, n.71, pp.45-57.

Freire, P. (1994). *Pedagogia do Oprimido.* Rio de Janeiro: Paz e Terra.

Mignolo, W. (2003). *Histórias locais/projetos globais.* Colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar. Trad. Solange Ribeiro de Oliveira. Belo Horizonte: Editora UFMG.

Riveiro, D. (2017). *Ó que é Lugar de Fala.* Brasil: Letramento.

Rodrigues, R. N. (2008). "Mestiçagem, degenerescência e crime". *História, Ciências, Saúde-Manguinhos*, Rio de Janeiro, v. 15, n. 4, pp. 1151-1180.

Rodrigues, R. N. (2010). *Os africanos no Brasil* [online]. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais. Disponible en: http://books.scielo.org

Rufino, L. (2017). *Exu e a pedagogia das encruzilhadas.* Tese de doutorado. Rio de Janeiro: UERJ, 2017. Disponible en: <https://www.bdtd.uerj.br:8443/handle/1/10434>

Rufino, L. (2019). *Pedagogia das Encruzilhadas.* 1a ed. Rio de Janeiro: MórulaEditorial.

Santos, B. Menezes, M. P. (2009). *Epistemologias do Sul.* Coimbra: Edições Almedina.

filosofia da libertação." *Sociedade e Estado***,** v.31, n.1, p.51-73, 2016. Disponible em: :http://www.scielo.br/pdf/se/v31n1/0102-6992-se-31-01-00051.pdf. Acesso em 16 jan, 2019.

El uso del mapuzugun en la Convención Constitucional en Chile: Necesidad de justicia en un territorio diverso

Luz Marina Huenchucoy Millao

Introducción

El proceso histórico de evangelización en el territorio mapuche durante los siglos XVI al XIX da cuenta de las distintas estrategias de dominación y apropiación de las tierras mapuche, que desembocó en un prolongado y sistemático proceso de asimilación lingüística y cultural. Por tanto, existe una continuidad entre ambos procesos históricos, desde la conquista a la colonización, incluyendo el rol de la evangelización en torno a la imposición de una lengua. Tal como refiere Malvestitti (2010), mientras los colonizadores hacían uso de la fuerza los misioneros hacían uso estratégico de la vinculación con los hijos de *lonko* [24]*o gvlmen,* a quienes enseñaban el evangelio y la lengua española, a la vez que dichos misioneros aprendían mapuzungun, para evangelizar y así mantenerse evangelizando en las tierras mapuche.

Durante este período, y luego de numerosos episodios de guerra, se establecieron diversos parlamentos de paz entre el pueblo mapuche y la corona española, en los que se usaba la lengua *mapuzungun,* logrando delimitar el territorio mapuche desde el Bio Bio al sur. Posterior a ello, una vez establecido, el Estado-nación de Chile se desconoce estos parlamentos o tratados, generando un nuevo genocidio hacia sus primeros habitantes y el despojo de sus tierras y animales (Nahuelpan, 2013). Con la pérdida del malon de 1881, se inicia el proceso de erradicación mapuche de sus tierras en Chile; la población mapuche y sus distintas autoridades, como lonko y cacique, experimentan cambios brutales, tuvieron que entregar sus animales y al mismo tiempo se quemaron las rukas mapuche. A partir del mismo trabajo de Nahuelpan (2012) en el cual trata el tema de la desposesión estructural experimentada por el pueblo mapuche en su conjunto. También Bengoa y Mariman se han referido en detalle al respecto, así también Jorge Pinto y otros autores que han dedicado su trabajo a ese proceso histórico en Chile.

[24] Persona que asume un rol de autoridad y que debe tomar decisiones en torno al bienestar del territorio. Un lonko es independiente de otro. Respondo a los miembros a los que pertenece.

En función de lo señalado anteriormente, realizo una breve descripción de sucesos tomando algunas líneas teóricas que abordan el proceso de colonización española y por parte del Estado en Chile, como refiere Mariman (2011) en relación con el periodo de despojo territorial y genocidio en el siglo XIX y a fines del siglo XX. Desde estas relecturas, proponemos hacer un análisis del discurso mapuche contemporáneo, particularmente, atendiendo a la comprensión de la participación de constituyentes mapuche en el proceso que actualmente se llevó a cabo en la Convención constitucional dirigida a crear una nueva Carta fundamental para Chile.

La convención constitucional nace a partir del estallido social en Chile (octubre 2019), donde la salida a la protesta ciudadana fue proclamar la necesidad de construir una nueva constitución. En este contexto, 8 convencionales mapuche se integraron a este proceso, donde el uso del mapuzungun en sus discursos públicos pasó a ser un elemento discursivo que destaca y sale de lo común de lo que estamos acostumbrados en el discurso habitual en español.

Los diversos aspectos contextuales históricos y presentes desde el estallido social, que median en la producción del discurso mapuche contemporáneo en las voces de las y los convencionales mapuche, nos instan a relevar la necesidad de una traducción intercultural, entendiéndola, como Fornet-Betancourt (2001), el campo de lo intercultural no está fuera de nosotros, como enfoquemos nuestras propias biografías desde lo cotidiano, podemos convertirnos en fomentadores de la interculturalidad, desde este principio, Cada ser humano es parte de ese campo, por tanto, nosotros mismos como personas estamos involucrados en la creación del espacio intercultural.

Desde esta perspectiva, se pretende abordar el discurso público mapuche, como refiere Maldonado (2018) a partir de su disputa por el espacio público que implicó un posesionar el mapuzungun como lengua y como dispositivo de comunicación, irrumpiendo este espacio público construido por la elite, donde predomina el español o winkazungun.

Para efectos de este caso de investigación, el discurso público mapuche se entenderá como la transmisión de historias, reivindicación, conocimiento espiritual, social, cultural económico, en el ámbito político además de las diferentes dimensiones que componen el cosmos (García y Betancourt, 2014). Resulta importante señalar cómo se renueva este sistema de comunicación oral, considerando el rol que adquiere el mapuzungun en la relación intra e intercultural como es el espacio público que ofrecía la convención constitucional.

Releer el discurso público y político mapuche de las y los convencionales constituyentes, nos permite observar cómo relatos y procesos de las prácticas culturales propias del mundo mapuche, como el

weupitun y el koyagtun[25], se fueron incorporando y se posicionan en la convención constitucional. Tal como refiere Ñanculef y Cayupan (2016),

> históricamente, los discursos, relatos y oraciones rituales mapuche poseen un componente de ordenamiento cultural, puesto que presentan una línea estructurada con propósito y funcionalidades definidas que conlleva a la vigencia y fortalecimiento de pautas culturales, el conocimiento propio de la sociedad mapuche (p.130).

Nos enfrentamos a un problema de asimilación cultural de larga data, que ha querido homogeneizar a los pueblos originarios, en tanto se ha interpretado la lengua y los saberes de los pueblos en base a parámetros occidentales, descontextualizando sus discursos, es decir, dejando de lado los contextos (culturales, espirituales, ambientales, etc.) desde donde se realiza el acto comunicativo (Ñanculef y Cayupan, 2016)

Atendiendo a lo anterior, la pregunta de investigación, que abordamos en este trabajo es la siguiente: ¿Qué elementos comunicativos del mapuzugun aparecieron en el discurso público mapuche de las y los convencionales constituyentes mapuche?

Aspectos conceptuales

Como hemos planteado anteriormente, a partir de los procesos históricos de la colonización y evangelización, el despojo y el genocidio, el pueblo mapuche comenzó su desplazamiento (Mariman, 2011). Painequeo (2015) señala que este proceso trajo múltiples violencias, dolores y heridas, teniendo un fuerte impacto en el uso de la lengua nativa y en sus hablantes, principalmente por la continuidad del colonialismo en las sanciones sociales al habla mapuzugun, particularmente en la escuela, que cumple este rol de sanción, tanto como imponer la lengua español.

Por ello, es necesario analizar las múltiples violencias vividas, historias de traumas, silencios y heridas que han permanecido por décadas en pueblos originarios en diferentes ámbitos y que prevalecen hoy en el relato oral del mapuzungun (Golluscio, 2006).

Ñanculef y Cayupan (2016) establecen que "con la imposición de la ideología occidental y el castellano en el territorio mapuche, el mapuzungun fue desplazado y anulado pero no completamente. Sus

---

[25] Particularmente, Catrileo (2010) señala "el koyag era un discurso dialogado que se utilizan en los parlamentos entre dos jefes y weupitun consistía en un discurso realizado por un jefe, con pausas y entonación en especial al final de cada una de sus partes. Sus contenidos eran generalmente relatos de eventos históricos y guerreros de la comunidad en relación con el pasado presente futuro" (p.145).

hablantes mantuvieron diversas prácticas discursivas, relatos y oraciones rituales en su espacio familiar y comunitario. En efecto esta resistencia cultural permitió la vigencia del mapuzungun en ancianos y adultos de la sociedad actual" (p.132)

Por su parte, Gunderman y Canihuan (2011) señalan que el mapuzungun ha sufrido un retroceso con la castellanización de los conceptos del mapuzungun. Donde el conocimiento occidental ha tomado un rol de superioridad ante el saber ancestral de los pueblos originarios, siendo necesario el reconocimiento de estos saberes a fin de lograr un verdadero diálogo intercultural (Salas, 2011). Por ello, nos parece importante analizar los discursos mapuche en mapuzungun que enfatizan una filosofía del buen vivir que involucra a mapuche y no mapuche.

La lengua mapuzungun como refiere Quilaqueo (2010) permite la reproducción de la cultura; lengua es componente cultural de socialización transversal, tanto en condigos culturales al interior de los territorios como en el contactos con las diversas culturas. así mismo, se crean nuevas configuraciones culturales generadas por las relaciones interculturales.

La investigadora y constituyente mapuche Elisa Loncon señala que la lengua es "con la que se fortalece la espiritualidad, el vínculo con la tierra y el territorio. De esta manera es mucho más que tradición y el hecho que sea empleado en la comunicación actual, en las redes sociales, no rompe con la identidad mapuche. Al contrario, la fortalece, porque permite la apropiación de la otra cultura y aumenta su multifuncionalidad" (2017; p. 266). Al utilizar el mapuzungun se entrega información desde la *perspectiva del otro*, lo que permite reencontrar al ser humano en el otro y entender su mundo.

Discurso mapuche tradicional y contemporáneo

El discurso público mapuche, en el que incluimos los discursos que hoy esgrimen las y los constituyentes mapuche, ha sido definido por Carrasco (1996).

> como el complejo múltiple y diverso de discursos en que este pueblo a través de sus agentes institucionales y/o representativos, apela a la sociedad mayoritaria en que esté inserto con el fin de reafirmar sus principios y derechos, expresar su descontento, postular sus demandas y reiniciaciones y buscar también, formas de acercamiento y su encuentro interétnico e intercultural (p.106).

Las prácticas culturales que se utilizan en los discursos públicos mapuche, que se dan en el lof, y en cada actividad política social, y espiritual, se llevan a otros espacios urbanos, y, en este caso, al espacio político de la convención constitucional. Al estar en un nuevo espacio, éste ya no es un discurso tradicional en sí mismo, sino una nueva tipología discursiva, cuyos rasgos centrales son la interacción intercultural. Entonces, lo relevante aquí es conocer estas prácticas culturales y el sentido profundo que conlleva hablar y decirlo desde al mapuzungun. Según Carrasco (1996):

> Desde una lectura semiótica se ha considerado que la significación profunda de este sistema corresponde al conflicto intercultural propio de la situación del país y en general la situación en América Latina, donde los pueblos indígenas enfrentan la sociedad criolla que los han usados a través de sus estados (p.70).

No obstante, en esta lectura semiótica sigue prevaleciendo una lectura occidental de los discursos mapuche. Según Ñanculef y Cayupan (2016), para el análisis de textos mapuche, "el autor (Carrasco), continúa con la tradición occidental respecto a la estructura descriptiva al examinar relatos mapuche, donde asume el contenido y propósito bajo el modelo de la literatura universal" (p. 133). Lo anterior permite dar cuenta de la imperiosa necesidad de abordar los discursos mapuche en mapuzungun; también deben asumirse los aspectos protocolares mapuche como lo indican Ñanculef y Cayupan, quienes destacan el valor de la conversación protocolar con autoridades tradicionales: lonko, machi werken, nguillatufe, koyagtufe, palife de cuatros identidades territoriales, ellos han dado cuenta de la vigencia del mapuzugun y sus códigos de comunicación desde el mapuche kvmvn.

En el discurso público mapuche, todo conocimiento está íntimamente relacionado con la lengua y con manifestaciones discursivas diversas. En este sentido, está propuesta de considerar aspectos de la comunicación mapuche, pueda propiciar nuevos escenarios donde se erradiquen prácticas de la interculturalidad funcional, que, mientras habla de lo mapuche, mantiene un predominio del castellano por sobre el mapuzungun, en tanto estrategia discursiva para comunicar al otro-no-mapuche. El no mapuche no pueda adecuarse siempre al contexto de vida del pueblo mapuche. En especial en el uso de la lengua, ejemplo de ello, cuando las personas con sabiduría papay y chachay hablantes de mapuzugun interactuan con personas de instituciones de Estado chileno, hay dificultades porque ellas tienen que adecuarse al castellano obstaculizando su expresión adecuada que sólo se logra deselvolviendo su pensamiento ancestral, esto les ha generado frecuentes problemas por

no reconocer las prácticas de saludo. Por tanto, la utilización de conceptos y prácticas mapuche en los espacios públicos cobra real importancia en cuando se hace uso del derecho de la lengua como refiere Loncon (2017).

Según lo que propone Catrileo (2010), los discursos mapuche parten de categorías de uso normal en la cultura cotidiana, por ejemplo, discursos de encuentro y solidaridad; discurso informativo y de identidad social; o discursos tradicionales como el koyag, koyagtun, weupitun, veripintun, ngetufun; que tienen un uso ritual, y un uso didáctico. Para efectos de esta investigación nos referimos especialmente a pentukun[26], chalin[27], koyagtun[28], weupitun[29] nvtramtun[30].

En el discurso público y político mapuche del proceso constituyente se evidencian múltiples temas donde se cruzan los distintos tipos de discurso mapuche, lo que se instalan en el debate público en un contexto institucional. Estos temas son parte de un universo simbólico desde el cual el/la mapuche construye los sentidos de lo social, qué en el contexto de la convención, abordan derechos humanos, derechos ambientales, derechos lingüísticos y derechos de la naturaleza.

Por otra parte, en el contexto convención se han revivido elementos del trauma histórico. Se ha demostrado a través de los medios de comunicación que cubren la convención (como Ecotv), cómo una constituyente mapuche autoridad ancestral machi ha sufrido discriminación y racismo por hablar su lengua. Las y los constituyentes han hecho un esfuerzo especial por resignificar el trauma histórico que se ha vivido y sufrido en el último siglo a través de la visibilización del relato oral mapuche. El mapuzugun es un refugio para sanar las heridas abiertas, abordadas desde el propio saber ancestral, y permitiendo restablecer un sentido de pertenencia e identidad, valoración de lo propio, reconstrucción de su propia historia y cultura, para que pueda volver a funcionar de un modo "natural" (Mitchell y Psych, 2015).

---

[26] Introducción a la conversación, al discurso; incorporando aspectos ambientales y cósmicos.

[27] Saludo protocolar, se dirige inicialmente a las autoridades y finalmente se dirige a todos.

[28] Encuentros y diálogos entre territorio de autoridades tradicionales. Donde el trawvn esta presente como forma de abordar los temas de contingencia territorial o como pueblo.

[29] Discurso mapuche desarrollado por autoridades de un territorio con otro, o persona designada para dar aa conocer las ideas e un grupo determinado.

[30] Dialogo horizontal ente dos miembros o más, que abordan un tema puntual.

Aspectos metodológicos del análisis

De acuerdo al marco conceptual esbozado anteriormente, esta investigación es de tipo cualitativo, con un enfoque intercultural. Siguiendo a Raúl Fornet-Betancourt (2005), es necesario posicionar el diálogo entre culturas desde la transformación intercultural que debe darse en la epistemología occidental (y por lo tanto en las metodologías), a fin de abrirse a nuevos espacios para una convivencia más democrática, que suprima las políticas hegemónicas de la racionalidad moderna.

Los discursos seleccionados en este trabajo son discursos completos en mapuzungun esgrimidos por constituyentes mapuche durante el proceso de instalación de la primera convención constitucional, en el primer semestre del año 2021.

Estos discursos serán traducidos interculturalmente, considerando lo que algunos autores, como Fornet Betancourt, y Catherine Walsh han planteado que el diálogo intercultural es el camino hacia la interculturalidad como convivencia en contextos diversos, sin embargo reconoce que las instituciones estatales y privadas han coaptado el diálogo, volviéndolo funcional a las instituciones. La apuesta por un diálogo intercultural crítico y decolonial es una propuesta de la autora para alcanzar formas de comunicación epistémicamente más justas, donde tanto la traducción como el discurso público puedan constituir herramientas de lucha de los pueblos, autodeterminadas y que pueda constituir herramientas para ese diálogo.

De este modo, se busca sobreponer el mapuzungun para traducir estos discursos, superando la universalización típica de la traducción occidental, valorizando los saberes y prácticas indígenas y haciendo la conexión con las experiencias de otros actores sociales en la convención.

Por lo tanto, nuestra unidad de análisis serán los primeros discursos de los convencionales constituyentes que fueron expresados en mapuzungun desde principio a fin, que han sido traducidos al castellano y que refieren a algunos aspectos fundamentales del discurso mapuche que se producen en el lof o unidad territorial mapuche. En este sentido, el análisis considera los siguientes elementos: las formas de apertura del discurso, la entonación de las palabras, la apertura y el cierre en mapuzungun, que siguen las reglas del protocolo mapuche tal como aparecen en el weupitun y koyagtun que se ven reflejado en sus características propias del uso del lenguaje consutudenario en el lof y aquí se experimenta el tránsito de los sentidos al desplegarse estos discurso ahora en el espacio urbano e institucional.

Análisis preliminar

A continuación, se presentan una tabla de análisis de dos discursos mapuche en el proceso constituyente actual, recopilado a traves de dos medios de comunicación Mapuexpress y Ecotv. Tal como refire Salazar (2002), el registro audiovisual mapuche en Chile emerge desde los años 90, donde los actores ejercen su derecho a la ciudadanía a través del trabajo audiovisual, siendo utilizados para dar a conocer las demandas y pensamiento de los pueblos originarios desde sus propias voces.

Discurso público mapuche en mapuzugun del convencional: Victorino Antilef

Fecha: 17 Julio 2021, Fuente: www.mapuexpress.cl

Discurso emitido en mapuzungun	Traducción	Algunos elementos del discurso (enunciación / conceptos en mapuzungun)
Señor secretario, Marry marry presidenta marry marry vicepresidente, ka wiñomapuzugumekeiñ ta tvfa liwen mewy tvfachi antv mew, inchiñ taiñ mapuchengen nieyiñ taiñ kewvn, kuifiñielel, kuifi ta tripay tvfachi zungu, kallfv wenu mew ta elienenpan zunguelunieypaiñ taiñ zungu, feipikeyiñ taiñ mapuchengeyiñ mvlekefuiy taiñ kuifikecheyem, elpay kiñe kvme kewvn, femngechi tripay femnegchi rulpay.	Señor secretario, Un saludo señora presidenta y un saludo vicepresidente. De nuevo estamos hablando mapuzugun aquí, nosotros los mapuche tenemos nuestra propia lengua. Que fue dejada hace años, conocimiento, salido del espacio azul, eso decimos los mapuche, existían nuestros antepasados dejaron buenas conversaciones y consejos.	Pentukun Chalin Saludo inicial Entonación alta y fuerte, discursos a una poblacion numerosas, se caracterizan por el tono y la fuerza del discurso. ("a campo abierto").
kuifi ta kvme mongen femngechi ta tripay kuifi nvtram, kuificke, ngvlam ka fengechi nguillatukefuyngvn ta kvme mapu mew ta pu peñi pu lamgen pu kuifikecheyem. feymew ta fachantv mapuzungutuleiñ pileiñ taty kvme newenmu kiñe kvme rakiamew, chow pikeynga kangelu welu femlay ta zungu,	Antiguamente había buena vida, así salían buenas conversaciones, consejos, y así también hacían oraciones para una buena humanidad por eso hoy seguiremos hablando el mapuzungun a través de una sola fuerza, de un solo pensamiento, otros dicen que es un show, pero no es así ni antojadizo	Nvtramtun Weupitun Variación del tono de voz (se concentra en el desarrollo de ideas en torno a cómo se mira el futuro de acuerdo al pasado).
inchiñ ta kom tv mvleliyiñ ta inchiñ mongeleliyiñ ta inchiñ mapunchengen re mapuziuguleayiñ mvten feipileyiñ taty, femechi may fachantv ka wiño chalitukeyñ ta emu Tvfachi trawvn tvfachi koyagtun zungu mew	Nosotros mientras vivamos seguiremos hablando nuestra lengua, eso hemos estado diciendo, y hoy nuevamente le estoy saludando en este gran encuentro de (koyagtun) grandes debates.	Koyagtun (discurso importante, que lo realiza una persona sigificativa de un territorio) Entonación de reflexión y cierre.

Discurso N° 2 Machi Francisca Linconao, Sesión 8° Convención Constitucional, Fecha: 15 de Julio 2021, Fuente: www.ecotv.cl.

Discurso emitido en mapuzungun	Traducción	Elementos del discurso (enunciación / conceptos en mapuzungun)
Marry Marry lamgen Elisa, marry marry kom pu che, inche ta mapuche zunguan taty machi ta inche allkvtulelu kom, mvlepuy ta pu mapuche ka taty kvpa rulpazungule traducile femayngvn, inche tamu tamu ta mvlen, allkvtulen taty faw allkvtulen ta chemtapipingel ta che, tachi nueve comisión mu	Hola hermana Elisa, hola hermanos y hermanas, yo hablo en mapuzungun, soy machi. Los que quieran traducir este discurso lo pueden hacer, yo estoy aquí escuchando todo lo que están diciendo en esta nueva comisión.	Pentukun (saludo protocloar que ayuda iniciar una conversación o discurso, lalando a este proceso, introduccion al desarrollo tema central) Chalin
Inche ta aprobayan ti comisiónmu konay ta mapuzugun, konay ta weñongentual taiñ mapu, taiñ ko, respenegngeal ta mapuche, respetanegal ta wuinkul, ko, respetangeal ta lawen, kom feychi zungu konay taty comision mu, inche antv wezalkalelu, respetangeal ta pu pichekeche, picheke kona, pichieczomo itrokom. Fente techi ayewechelchengeyiñ ta mapuche taty, inchiñ ta rangi wuinka felepuyiñ ayentungeyiyiñ, fill feipipingeyiñ, feychizungungewekelpe, feichi nueva constitución ta wirri konay ka mvley ta estudiante, re tañi estudiayal, kofrangenual ta plata, ta mvley ta vivienda, mvleal ta ruka, elungeal ta kom pu che, mapuche o no mapuche, kom feychi zungu ta konay, itrokom,	yo apruebo esta comisión, para que, entre el mapuzugun, que entre, que nos devuelvan las tierras usurpadas, respeten al mapuche, respeten a los cerros y sus fuerzas, respeten a los espacios de extracción de yerbas para remedios, que se respetan a los niños y a los jóvenes y a todos. Decir también, a los mapuche no se les quiere aquí, nos están diciendo de todo, se están riendo de nosotros y estamos al medio de personas no mapuche, algunos no quieren que exista esta esta constitución y todo lo que estamos viviendo, lo dejaremos por escrito en especial la discriminación vivida en este espacio de la convención. (genera una actitud y tono de voz conectada con sus emociones) Por eso estoy hablando mapuzungun, para estar bien, que nos devuelvan las tierras para un buen vivir y que todo esto debe quedar escrito. También están los estudiantes, que puedan dedicarse solo a estudiar y no estar preocupado de pagar cada fin de mes, que no tengan que pagar. Las familias puedan acceder a la vivienda propia, para todas las personas que lo requieran, Mapuche y no mapuche, todos estos temas deben estar incorporados.	Nvtramtum (conversación espaicos de dialogos de un tema de relevancia) Weipitun (un discurso de enseñanza y reflexion para un grupo determinado, realizado por una autoridad). Genera una actitud y tono de voz conectada con sus emociones Transmite un sentimiento de rechazo, se siente discriminada por el uso de su lengua. Luego sube el tono de voz. Su tono cambia al dirigirse a otras personas, como estudiantes, pobladores.
mapuzgun tañi goymangenual. Taiñ nial taiñ kewvn. Chuchimurume ta mapuchezungual, taiñ ayentutukungenual, kom feichi zungu ta konay, taiñ lawen, kom ta territorio tañi llamngeal.kom pu mapuche, akllkvtuleymy lamgen presidenta tañi chem feipipingen, ya fentepun, tañi chem pipingen, gracias.	Que no se olvide nuestro mapuzugun, que tengamos nuestra lengua. que podamos hablar libre sin discriminación y burla, proteger los cerros, los remedios, los territorios. usted está escuchando, hermana presidenta. Hasta aquí llega mis puntos. Gracias	Su voz se dirige a otra autoridad, que es la presidenta de la Convención, con un tono de consideración a la otra persona.

El mapuzungun usado por la y el constituyente contienen aspectos de un universo simbólico mapuche fundamental que requiere ser reconocido por parte de un nuevo paradigma político y constitucional de un Chile diverso, donde se expresa el buen vivir para toda la sociedad (sea mapuche o no mapuche). A pesar de esto Chile sigue presentando diversas expresiones de marginación, de exclusión, de racismo, lo que debería generar una interpelación al Estado chileno por su monocultaralismo y monolinguismo. Estos discursos, presentes en el lof mapuche, trascienden al espacio urbano ya que buscan dar a conocer sus genuinas reivindicaciones y comunicarle al otro que a pesar de lo vivido estamos ahora en un escenario de igual a igual.

El discurso político y espiritual de la Machi Francisa Linconao, como el kvymy[31] del nvtram de machi, se aprecia especialmente a través del tono de voz, que trasciende el discurso tradicional de koyagtun al discurso de otros espacios y significaciones en la esfera pública institucional de Estado de Chile. Luego, la machi se dirige a toda la sociedad chilena: considera a los estudiantes mapuche y no mapuche, para que puedan ellos estudiar de manera gratuita, y que los estudiantes puedan formarse tranquilos y sin la preocupación de no poder pagar su escolaridad y cómo van a arreglarse el siguiente mes; además menciona el derecho de una vivienda para todos, y solicita que no exista la burocracia en la entrega de viviendas. Por lo tanto, existe un discurso de reconocimiento del otro desde la machi hacia la sociedad mapuche y no mapuche.

Reflexiones finales

El mapuzungun cobra una real importancia al analizar su traducción y vinculación con la historia chilena y además con una mirada intercultural y holística. De este modo, el territorio, el agua, la naturaleza, las personas, en suma el buen vivir, necesitan ser comprendidos desde los parámetros de los pueblos Originarios. Estar bien desde la visión mapuche no significa sólo hablar su lengua, y expresar sus sentires y pensares, sino que también lo espiritual y la relación del ser humano con la naturaleza. Por ello, el concepto de devolución de las tierras usurpadas, cobra una real importancia, como asimismo la no privatización del agua. En suma, se trata de un pensar y de un discurso donde puedan cohabitar en sus diferencia, el mapuche y el no mapuche.

Lo anterior, ayuda a comprender el tránsito del mapuzungun, al involucrar a todos. A pesar de las heridas y el trauma histórico, su uso en

[31] Es el trance, o el traspaso del espíritu de una persona a otra dimensión como es del machi, persona espiritual de sanación.

el discurso de las y los constituyentes expresa un proyecto político para toda la sociedad, considerando el ixofil mongen[32], proyectando un bien vivir, derechos al territorio, al agua y a la naturaleza. Para ello, las y los convencionales hacen uso de un derecho fundamental y básico que es hablar su lengua y poder expresar sus ideas a través de un lenguaje propio.

Luego de años del colonialismo en Chile, un proceso histórico durante la cual se ha emergido el sentido popular y múltiple a pesar de la hegemonía político y lingüístico, el mapuzungun busca posicionar su lucha y sus reivindicaciones con un propósito, político, cultural, económico y espiritual. Esta posición política de los/las hablantes del mapuzungun manifiesta la necesidad de hacer uso de su lengua materna en los diversos espacios.

Hablar el mapuzungun es una manifestación política que busca interpelar al Estado en sus propios espacios institucionales, tal cual fue dirigir los primeros meses la Asamblea Constituyente y estar presente en el espacio simbólico del ex congreso. Queda aquí un desafío por seguir. Es necesario profundizar en el análisis de los discursos en mapuzungun en el marco de un dialogo político intercultural. Es necesario dar espacio en Chile al mapuzungun, y no sólo como una interpelación, sino para contribuir al reconocimiento social y político de un país diverso en sus culturas y lenguas.

Bibliografía

Betancour, S. (2005). *El discurso público mapuche estudiantil universitario.* Tesis para optar al grado de Magíster, Universidad de la Frontera.

Carrasco, H. (1996). "El discurso público mapuche: Complejo textual polisistémico producido para la prensa". *Lengua y Literatura Mapuche*. 7, 105-117 pp.

Catrileo, M. (2010). *La lengua Mapuche en el Siglo XXI.* Valdivia: Editorial Universidad Austral de Chile.

Fornet-Betancourt R. (2001). *La transformación intercultural de la filosofía*, Bilbao: Desclée de Brouwer.

García, M. y Betancourt, S. (2014). "El pueblo mapuche y su sistema de comunicación intercultural". *Revista Alpha* (Osorno),(38),101-116. https://dx.doi.org/10.4067/S0718-22012014000100008

Goluscio, L. (2006) "Historias motivos y abordajes protagonistas". Cap. 1. *El pueblo mapuche: poéticas de pertenencia y devenir.* Buenos Aires: Editorial Biblos.

[32] El agua, los árboles, los ríos, los lagos, el aire, las comunidades humanas y no humanas.

Guderman y Canihual (2011) "El mapuzungun una lengua en retroceso". *Revista Atenea*, Nº503, 111-131 pp.

Loncon, E. (2017). *El poder creativo de la lengua Mapudungun y la formación de neologismos*. Tesis para optar a Doctor en Literatura, Universidad de Católica de Chile.

Maldonado, C. (2018). "Apropiación tecnológica por comunicadores mapuche. Reflexiones desde la praxis comunicacional". *Chasqui*, 138, 233-252. http://hdl.handle.net/10469/15782

Mariman, P. (2011). "La República y los Mapuche 1819-1829". Cap. de *Historia, colonialismo y resistencia desde el país mapuche*. Temuco: Ediciones comunidad de historia mapuche. 63-152 pp.

Nahuelpan, H. (2013). "Formación colonial del Estado y desposesión en Ngulumapu". Cap. de *Ta iñ fijke xipa rakizuam meluwün. Historia, colonialismo y resistencia desde el país mapuche*. Temuco: Ediciones comunidad de historia mapuche. 119-152 pp.

Ñanculef y Cayupan (2016). *Kuifike zungu. Discursos relatos y oraciones rituales en Mapuzugun*. Temuco: Ediciones Comarca.

Quilaqueo, D. (2010). "Racionalidad de los saberes educativos mapuches apoyada en la memoria social de los kimches". En *Interculturalidad en contexto mapuche*, Quilaqueo y Quintriqueo. Neuquén: Educo editorial de la Universidad Nacional del Comahue, 61-88 pp.

Salas, R. (2011). "Mapuche Rakiduam". en Dussel et al. *El pensamiento filosófico latinoamericano*, México: Siglo XXI, 41-46.

Salazar, J. F. (2002). "Activismo indígena en América Latina: estrategias para una construcción cultural de las tecnologías de información y comunicación". *Journal Of Iberian And Latin American Research*. Retrieved from Vol. 8, Issue 2 (Dec. 2002), pp. 61-80.

Walsh, C. (2010). "Interculturalidad crítica y educación intercultural". En J. Viaña, L. Tapia, & C. Walsh (Edits.), *Construyendo Interculturalidad Crítica*. La Paz: Instituto Internacional de Integración del Convenio Andrés Bello. pp.75-96.

Autoras/es

Torben Albertsen. Investigador danés-chileno. Doctor en Estudios Americanos – USACH e investigador postdoctoral del Departamento de Estudios Humanísticos, Universidad Técnica Federico Santa María. Postdoc ANID 3200009.

Exequiel Antilao Carilao. Lof Llufquentue, Galvarino püle. Licenciado en Trabajo social. Mg. ASELC-VM. Doctor © en Estudios Interculturales – Universidad Católica de Temuco.

Cristina Borges. Doctora en Ciências da Religião. Professora da Universidade Estadual de Montes Claros-Brasil. Profesora colaboradora de la Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais-Brasil.

Gloria Carrillo. Antropóloga y Doctora del Programa de Estudios Interculturales – Universidad Católica de Temuco.

Desiderio Catriquir. Doctor en Educación. Profesor de la Universidad Católica de Temuco.

Luz Marina Huenchucoy, Trabajador Social y Dra © Programa de Estudios Interculturales – Universidad Católica de Temuco.

Luis Esteban Manzo Guaquil. Profesor de Filosofía y licenciado en Educación, Magister(c) en Filosofía, Magister en Educación y Doctor en Educación. Profesor de INACAP y de la Universidad de Playa Ancha.

Ricardo Salas. Filósofo y académico del Doctorado en Estudios Interculturales de la Universidad Católica de Temuco.

Fernando Wittig. Doctor En Sociolinguistica, y académico de la Universidad Católica de Temuco Departamento de Lenguas y Núcleo de Estudios Interétnicos e Interculturales Universidad Católica de Temuco.

Lorena Zuchel. Filósofa y académica del Departamento de Estudios Humanísticos. Universidad Técnica Federico Santa María.

INTERCULTURALIDAD Y RECONOCIMIENTO

La revitalización y la enseñanza intercultural del conocimiento indígena presenta desafíos para el sistema educativo e intercultural; desafíos que involucran no solo los contenidos curriculares, sino también las metodologías. Desde aquí es que vemos, por ejemplo, que el sistema educativo chileno es formal y en gran medida basado en la escritura, mientras que el conocimiento de los pueblos originarios pone énfasis en contextos de aprendizajes informales y en la transmisión oral. El presente libro es fruto de diálogos interculturales ocurridos en la Universidad Técnica Federico Santa María, Valparaíso, Chile, mientras se debatía la posibilidad de tener una nueva Constitución para el país. Lo presentamos aquí con la esperanza de contribuir a la discusiones sobre la reformulación del sistema educacional para poder deshacer asimetrías tradicionales e instalar la interculturalidad en el núcleo mismo, allanando el camino para una sociedad donde las relaciones interétnicas e interlingüísticas no sean circunstanciales o un mero adorno cultural.

Ariadna ediciones

